نظرة عامة :

المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حُذف منه وزيد فيه

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها ثائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النيابة فيه قرارها المشهور . فهذا تحسّن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه الى صاحبه ـ أو الى النيابة ـ ويرجع الفضل في البعض الآخر الى لجنة التأليف والترجمة والنشر التى تولت نشره . الا أن عملية تنقية الكتاب بالحذف لم تقوَ على تخليصه من كل ما يجافى الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤاخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذى يمكن أن يمتد القلم اليه بالحذف . أما المنبثّ فى ثنايا جمله من التهكم الخفي فذلك ما لا يمكن أن يُتناول بالحذف الا أن يحذف أكثر الكتاب

فالكتاب وان خَلَص من مثل « للتوراة أن تحدّثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمرُ هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفى القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكنا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعاً جديداً جعلت الخلاف سياسياً .... بعد أن كان من قبل

دينياً . . » ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفتها النيابة بسوء الأدب فى حق النبي وكان ينبغي أن تحذف . ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق فى ألفاظه للغة العرب الخ » ص ١٤٦ فان التهكم المستتر طيّ هذا الكلام و كثير غيره فى الكتاب أخفى من أن يستطاع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر ، وإن لم يكن أخفى من أن يجده فى نفسه أكثر من يقرأه فى موضعه من الكتاب

خذ مثلا اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو اخباره اياك أن فى القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ فى الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الأخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يعرفك بها، مثل حديث نافع بن الأزرق وابن عباس من صفحة ١١٤ من الكتاب . أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجهله أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج الى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدث فيها عنهم بكذا وكذا مما لا عهد للناس به ومما لا يمكن اثباته الا عن طريق القرآن . ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية لخفائه ولأنه يوحي الى الناشيء الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به ايحاء يخالط النفس أثره قبل أن تنتبه اليه

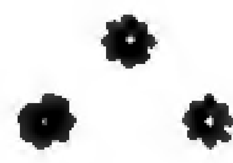
اغفال أسباب الحذف

على أن هناك على حذف المحذوف ملاحظة جديرة بالذكر هي أن صاحب

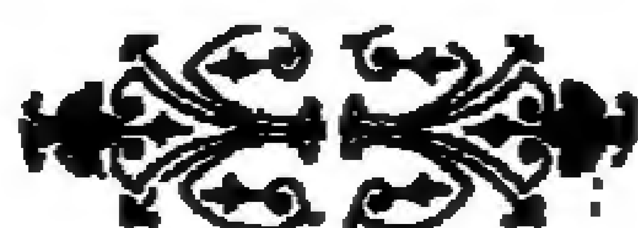
الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرها سواء أنظرت اليها من ناحية البحث وعلميته أم من ناحية التكفير عن الاساءة التي كانت من صاحب الكتاب الى الدين وأهله

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء اذا نشروا بحثاً ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه الى الأسباب التي دعت اليه ، خصوصاً اذا كان ذلك التغيير رجوعا فى الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلا برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذْفه إياه لأنه رأى مالم يكن يرى من قبل من أن ما كتب عن ابراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي ؟ أم كان لأنه تبين خطأه فيما كان افترضه فى مسألة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس ويعرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه فى العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين القى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الاقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته فى الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فانه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لغيره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المحذوف مثلا نادراً من الخطأ المتشعب العريق فى البطلان ، عرّضه صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذْفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يخلصه من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبلغ صاحبه من العلم ومن الوقوف على أساليب العلم فى البحث .وليس هناك فى العلم ولا فى غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا العار ولكن بشرط واحد هو اقتناع المخطيء بأنه قد

أخطأ واعترافه بذلك فى غير مراوغة ولا غمغمة . وصاحب الكتاب لم يعترف وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف فى الظروف التى أحاطت بالكتاب ان هو الا محاولة منه ان يجمع الى التخلص من عار ذلك الخطأ إبهامَ الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف مختاراً ولكن حذف مضطراً. لم يختر أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب وفى ذلك من الاثم العلمي ومن التغرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه بحجمه شيء كثير وأول ما يرى القارىء من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب الكتاب يسمي أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها نحا فيها صاحبها على ما يظهر منحى قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدّثين وإن حمله ذلك على تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتابا كما فعل فى الكتاب السابع عن النثر الجاهلي . ومهما يكن من أمر هذه التسمية فان « الكتاب الأول » من هذه الطبعة لم تشتمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية كتاب جديد قد قسمه صاحبه فصولا بين فيها رأيه فى دراسة الأدب فى مصر وفى معنى الادب وتاريخه وفيما سماه مقاييس التاريخ الادبي ثم فى متى يوجد تاريخ الآداب العربية وفى حرية الادب



نقد الكتاب الأول :

دراسة الأدب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الادب فى مصر فجاءت فصول قدحٍ فى دار العلوم والازهر وقَصْدٍ لا الى اصلاحهما ولكن الى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . واذا عرفتَ أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت [1] بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ فى الغائها من بدء العام الدراسى التالى لتاريخ القرار وان حال حزم وزير المعارف دون التنفيذ الى الآن ـ اذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة فى قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التى كتبت ظاهراً فى نقد درس الادب فى مصر انما هي طليعة تلك الغارة التى يريد قسم آداب اللغة العربية فى الجامعة أن يُغيرها على كل ما عداه من معاهد تعليم اللغة العربية فى مصر فلا يكون فى مصر معهد راق لدراسة الادب العربى الا قسم الآداب فى الجامعة الذي لم تُوف سنُّه بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوّام على الادب العربي الا أساتذه فى الجامعة المصرية ، يمنع من اللغة وأدبها ما يمنع ويجيز ما يجيز

إنا نرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . واذا سارت الامور سيرتها الطبيعية التى لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فانه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الحاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالادب نكبة على الادب

(١) في مايو سنة ١٩٢٧

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التى تنفق عليها كل عام لانها لم تخرج الى الآن فى الادب ولا فى غير الادب أحداً انتفعت البلاد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجل الذين يمكن أن تخرجهم للناس. واذا قلنا الجامعة فانما نريد الجديد من كلياتها الذي جلبت اليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتبات المرهقة من جميع الاقطار، ولسنا نريد المدارس العليا التى كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها. واذا قلنا ان الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعنى بهذا انها لن تثبته أو انهـا لن تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذى أنشئت الجامعة لسده، وانما نريد انها لاتزال فى هذا كله رهن التجربة

فليس من مصلحة التعليم فى هذا البلد اذن أن نترك معروفا لمجهول ونهدم معاهد خدمت البلاد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لا سيما وقد أنشىء لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية الا وهى تخريج علماء قادرين على البحث العلمى أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصرى لم تحتج مصر الى ارسال ابنائها وبناتها افواجاً الى أوربا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة. ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا ــ وهى لن تنجح فيه أو تفرغ له ــ تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمى المدارس الثانوية! وانها لحركة جديرة بأن تفسد على البلاد المعهدين جميعا: تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذى تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامتا منه بجزء كبير حتى اليوم

هذا عن الجامعة والتعليم. أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فانا لا نعرف

غير الأستاذ أحداً يظن ان الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي

ان الأدب في أمة متصل بجميع مكامن الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجدها وهزلها، بأخلاقها وتقاليدها، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعث الألم والسرور فيها، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها الى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها. وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجتراء أي اجتراء أن يطلب الى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه، وان تعزل أساتذة الأدب الا من معهد هو أستاذ الأدب فيه، فانه حين طلب الينا ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس النشء يصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره الى ما يريد

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلا يزعم فيه أن الأدب كان الى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة الى فهم القرآن والحديث، وان هذا فيما زعم تقييد له ينبغي أن يحرر منه - يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يحيا في مصر الا اذا جعلوه «أوتوقراطية» عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و«أوتوقراطها» صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو الى ما دعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء معاهد خدمت اللغة الى الآن أجلّ الخدمات، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الاندثار؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه الى الناس أن يجعلوه القوّام على اللغة والحاكم بأمره في الادب؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها

أقوالا كثيرة وقال أقوالا كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الاصلاح فيما يرى ويدلي في البعض الآخر بمعلومات له وآراء لعله أراد بها وبالاخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لنتبين حقيقته ولنرى هل فيه ما يبرر ما دعا اليه من أمر عظيم

أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب ان طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الاستاذ المرصفي في الازهر والمرحومان الاستاذان حفني ناصف والشيخ مهدى في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الاستاذ « نللينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الادب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكسبته الطريقة الاولى ذوقا وبصراً بأساليب البلاغة وكسبته الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأى حسن كان من المعقول ان يكون تحقيقه يسيراً فانه لا يزال فى رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سماهم من رجال الازهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الادب كما كان يدرسه « جويدى و نللينو وفييت » وكان المتوقع ان يسلك صاحب الكتاب الى تحقيق رأيه أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدى من بها من المستشرقين تعليم

الادب العربي على وجهه ويطالب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد الى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك الى الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة الا الجامعة الحديثة ، وكان لابد من له من تبرير هذا الطلب المسرف - فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد انقرضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة الى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الادب شيئاً أو لا يكادون يفقهون وأنهم قد اتبعوا فى تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الادب الا بهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما فى شيء ، وانها لا تمت اليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شر كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم انها فى تاريخ الادب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل الى الطالب بذلك انه قد أحيط له بالادب من اقصاه الى اقصاه ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه ليسرده في الامتحان سرداً حتى اذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ

قوله بعجزهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة الى ما وراء ذلك . يزعم انهم يجمعون الى عجزهم عن تدريس الادب عجزاً شراً

منه عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو انه اقتصر على دعواه عليهم في الادب لقيل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب الى النحو والصرف والى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وانه لم يرد بما كتب نقداً ولا اصلاحا ، وانما أراد أن يحط ما استطاع من قدر الفئة التي يناصبها العداوة ليخيل الى النــاس أن الناس لا يفقدون شيئاً بالغاء تلك المعاهــد التي يطالب بالغائها ويربحون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدوري التعليم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو ممن أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولــكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستثقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن أعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليلمهم صاحب الكتاب ان شاء ، فان الاساتذة مهما بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطالب لن يستطيعوا أن يغنوه عن أن يبذل جهداً لابد منه لفهم ما ييسرون له واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة

على انه اذا كان فى الطلبة الضعفاء فى النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول ــ ان صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم ــ حجةً على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس فى كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ماعلمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعــد ذلك الدور كتابا

جديداً فى النحو أو يعود الى الكتب التى قرأها به . ومع ذلك ففيهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلا قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لايخطيء فى شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه فى تجاهل ما لرجال اللغة فى مصر من فضل

قوله فى أثرهم فى التأليف

وكما تزيّد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيّد عليهم في غيره . فانه أراد أن يحصى « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من نحمه وجدبه وعدم وفائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائى والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون فى بعض المواضع تخطّى هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي فى حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب فى البلاغة فقد لخص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً فى غير غموض ولا تعسير ، وجمع له فى قليل من الورقات كثيراً مما تشتت فى أمهات كتب هذا العلم، ولعل كثرة مافيه على صغر حجمه هي التى جعلت صاحب الكتاب يشبه صيغه بصيغ الجبر والهندسة فى الجفاف والاعضال. وقد يكون صادقا فى وصفه بالجفاف اذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب فى علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالته « على جمود وجفوة فى الطبع » حين تدل صيغ الجبر والهندسة « على علم قيم »

فذلك مالم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه نوراً كشف لنا - ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا - عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سُلّم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة الى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز »

وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الأدب من الكتاب أو الكتابين اللذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية واساتذة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا اذ ذاك بالأدب بصرا وبتاريخه الماما فنيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات القيمة مثل مُصوّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصمهم من الكتب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلا بآثارهم في التأليف أم كتمانا لما عرف منها ، فان لهم من غير شك آثارا معدودة لم يشر اليها مثل كتاب الوسيلة الأدبية للمرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف اليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بمقياس هذا العصر . لكننا اذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه

لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلا على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ريح التأليف راكدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه كان لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئين دخل كبير في ذلك الركود

رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الأدب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاما ، ولكنا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاما لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغى الأدب من الطلاب

ومهما يكن من شيء فان هذه النهضة الحاضرة انما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضلهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم ، وردُّ صاحب الكتاب هذه النهضة الى المجلات والصحف وحدها ضربٌ من المغالطة لان هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لولم تجد كتاباً وقراء . وهي بالبداهة لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجدهم قسم الآداب فى الجامعة ، ولكن الكل يبنون على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوبها و اطردت الحاجة الى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لابد مطردة ، ما سدت الجامعة مسدَّ

دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست أساسيات اللغة والادب بدل كالياتها التي تدرس في الجامعة الآن. وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لانه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا — التي اتخذها معبراً يزال وقت الحاجة — يشترط لقيامهما بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي عناية غير عنايتهما الآن » و « أن يذهب هذان المعهدان فى درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ »(ص ١٢) ومَن أقدر الآن على دراسة الادب فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الازهر ودار العلوم؟ ثم من يكون أقدر منهما على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا انفتح فيهما باب الاصلاح الحقيقي الذي لايمسخهما غريبين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شرقيتهما ويعدهما بما يمكنهما من الاضطلاع بواجبهما تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الأزهر ودار العلوم لأنه لن يجد تلك المكنة من علوم اللغة الا فيهما . وهما من غير شك في حاجة الى اصلاح يلائمهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلاً من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة الى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لأنه في رأيه في حاجة ماسة الى الاصلاح والى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن

ولو تطلب القاريء مثلاً آخر لتهجم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في انكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من

قرأ ديوان البحتري كله أو ديوان غير البحتري ! ولعل ديوان البحتري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة، والا فماذا في ديوان البحتري أو غير البحتري يجعله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بتمامه وهو لم يُكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحتري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش يحول دون استيعابها ، ويحمل على اجتنابها . فاذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير

عيبه اياهم بالتكرار

على أن هنالك شيئاً عاب صاحبُ الكتاب به معاصريه من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا. ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كنقد صحيح لو لم يكن في نظام المدارس شيء لاندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة الى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لاتتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أوست حسب ما يتراءى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هنالك محل لاعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعاً على افلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . لكن القوانين على التعليم في هذا البلد كالقوانين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يُحزحوهم عنها الا كل سنوات مرّة رأوا الأمر ما أن يزحزحوهم

عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة الى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن لايكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير برنامج السنما كل أسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على أساسياته و أن العلم على أساسياته أشد جموداً ، حتى بلغ من جمودهما انهما يأبيان كل الاباء أن يغيرا أساسياتهما كما تغير الأفاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما الا لمن أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بد لأساتذة الجامعات ـ وغير الجامعات ـ في انحاء الارض ، مهما اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من آرائهم وابحاثهم هم ، ومهما ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم أن يكرروا فى كل عام مقرراً مخصوصاً يلقى على كل فرقة ، وأن يظلوا في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون . وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربيـة في جامعتنا لن يستطيع أن يفلت من تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم فى العام الذي قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانيه فى العام المنصرم. واذا قدرله أن يهتدي مرة أخرى الى أساسيات الادب العربي التي تاه عنها كما سيرى القاريء فى ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا الى الهوة التي أوقفهم أستاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أو لهم فلن يجد صاحب الكتاب بداً طول مدة استاذيته من أن يعيد فى فرقةمايبدأ ويبدأفى فرقة ما يعيد.

صاحب الكتاب وتدريس الأدب في الجامعة

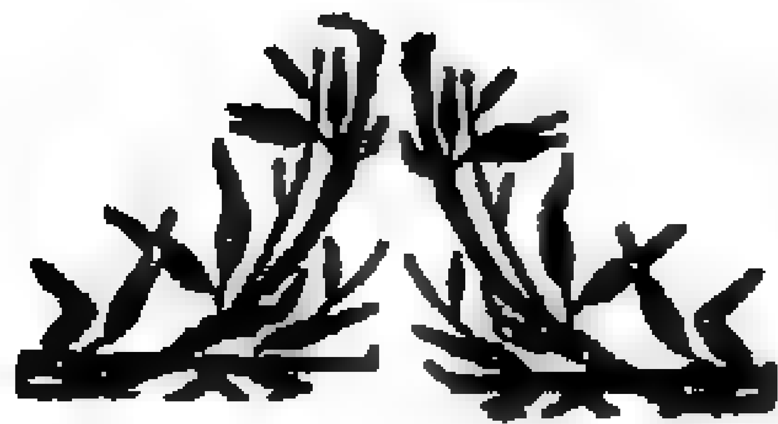
على أننا مضطرون هاهنا الى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة الى الآن خطة مختلة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فانها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العملية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلأنها تنحسر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الاستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ، وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس ، فتحاول أن تعلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا تنهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذا يجعل مقرر السنة الأولى بحثاً ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولمن البحث الجديد ؟ للاستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . اذ مقرر الأدب في الجامعة - ان كان للأدب فيها مقرر - ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأدب . ثم ما هو رأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء أظله الماضي بظله ، والبدء في بحث أوليات الأدب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأدب الذين يستطيعون تقليبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى

بالقبول ما يلقى أستاذه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وانما الذي لا نتردد هنا في الجهر به والذي نري واجباً علينا لفت الأنظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الأدب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلقنها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب

البحث وموضعه

اما البحث فان له مكانا عالياً فى التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الأولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وُضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيّع الغاية . وهو للتعليم أشد افساداً وللغاية أكثر تضييعاً إن انحصر في فرد ولم يعْدُ دراسة الرأي الفطير لواحد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذاً أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الأدب لم يمحصه جمهور أهل فنه رأيٌ فطير مكانه المجلات العلمية أو الأدبية يمحّص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الأقلام والعقول بالفحص والتمحيص إلا بعد نشرها فى صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل فى العادة ، خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، الا لتضم المفروغ من اثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب فى هذا البلد إلا بعد أن كانت قد ألقيت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، ألقيت عليهم باسم التجديد فى الأدب كَمَثَل من أمثلة البحث العلمي الحديث : ولسنا نعرف

أعرق فى الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط فى التعليم . لسنا نعرف أعرق فى الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكمَ في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا يُنَشِّئهم إلا على مذهبه الخاص ، ومعه بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها فى أي أقطار الأرض مثيل . واذا كان فى الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن فى الخبيرين بالتعاليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وفنها ، وعكست سنن الجامعات فى التعليم ، فدلت بهذا كله على أن صاحبها ـ وبالرغم منا نثبت هذا الحكم ـ لا يصلح لأن يمنح فى شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ



صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما أراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفيه للناس هو نداء التجديد. فهو المجدد ومخالفه غير مجدد، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم. وكلمة التجديد هنا، ككلمتى القديم والحديث، من الكلمات المبهمة التى يحتاج معناها الى تحديد. ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادى الى مدلول معنوي. والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثانى، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها فى تداولها، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبحها وتنقّلها. فاذا علِقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها فى استعمالها الأول من استحسان أو استقباح، وسرى ذلك الى النفوس خفية فتستحسن أو تستقبح من غير أن تدري لذلك سببا

فالناس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على القديم. فالملبس الجديد مثلا والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم. وهم يأخذون في ذلك بتجاريبهم فهم فيه على صواب. لكن اذا نَقَلَ ناقلٌ القِدَم والجِدَّةَ الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والادب والجديد، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة، والحياة القديمة والحياة الجديدة، كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان: يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة، ويستقبحون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد. وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب، ولكن لأن الجدة

فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيُجرون المعنويات مجرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم فى الأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم فى اللباس ، ويقعون طبعا فى نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل فى قياس واحد لفظا واحداً مشتركا بين معنيين مختلفين . والناس معذورن اذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القِران النفسي (Association Law) . انما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغلُّ أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الاقل لا يمكن منعه فى الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة ، فان الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائما يريد بأنصار القديم مخالفيه وبأنصار الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه فى أدب اللغة شيء جديد يستحق أن تفترق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أضداده هم الجامدين ؟

هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر فى طريقة صاحب الكتاب فى الأدب ، وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي فى اصلاحهما ، ثم فيما ساق فى كتابه من بحث . ونظن أنك سترى اذا عرضنا عليك هذا كله أن أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصورون ، وانهم فى صميمهم مقلدون لا مجددون ، وكثيرا ما يسيئون التقليد

الأدب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الافرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى

بدأ الاستاذ بحثه هذا بالاشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدَب وبين كلمة الأدْب بمعنى الدعوة الى الولائم ، وبالاشارة الى رأي الاستاذ نلّينو أن كلمة أدَب قد تولدت من كلمة « أدآب » جمع « دأب » بعد أن قلبت الى آداب كما قلبت أبآر جمع بئر الى آبار. ونظن أن الاستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبأ بهما لأنهما في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتَطَلَّب منشأ الكلمة من طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جُمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقرر في تلك الجمل القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند الى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع اليها في هذا الرأي ، ان كان له في هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال انها لم ترد فيما روى عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدّبني ربي فأحسن

تأديبي » ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا اذا صح عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وان لا طريق لتمييز ما صح عنهم و ما لم يصح ، ولم يتعرض لما روى إبان الخلافة الراشدة بل مر الى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح من غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الامويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بها من الأخبار وعلم الأيام و الانساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات العصر الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه، فقال ان لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الان باللغة العربية، وانها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وأن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وان لم تنسب الكلمات الى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي أن اللغة العربية التى كانت بعد الاسلام ان هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى وإذن ـ وهذه هي النتيجة التى وصل اليها بعد كل هذا الحوار ـ فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة

هذه نتيجة تدعو الى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولا أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا ليأتى على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأى صاحب الكتاب ينبذ النصوص التى وردت عن الجاهلية ومبتدأ الاسلام لأنها في رأيه ليست

نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب الا بالصحيح القاطع ، فاذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أ كثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز ان تكون الكلمة من لغة غير لغة قريش لم يزد شيئاً على ماقيل من قبل ، إذ كل الذي قيل ان الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكروها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التى كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحد اللغات ـ وهم جمهور علماء اللغة ـ لم يتعرضوا لقرشية كلمة ادب في الاصل أوعدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا انها في الأصل موجودة في احداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل اليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نبهه اليه المرحوم الشيخ الخضري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلات لغات القبائل ، وانه لا معنى لكثرة المترادف والمشترك في اللغة إلا هذا ، يمر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في في المعاجم بمعانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يجيز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات

على أنه اذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التى وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار اليه قد صح عن النبي بلفظه[1] ، وليس ما يدعو الى الظن أن الكلام الذى جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهومن جوامع الكلم النبوية التى كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرصون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بذي الطول فيلتبس لفظه على الحافظين

الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ؛ وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس هناك ما يمنع من صحته

على أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الاسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قالوا بصحة تلك النصوص . ونبذُ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شططٌ واسراف تضيع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجلٌ من صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن نلقى تعجله هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز عند العلم إلا اذا كان هناك أسباب تبرره . واذا كان كل نص من تلك النصوص قد لا يفيد الرجحان فان مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيده الرجحان من غير شك ان لم يفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب تقديرها اهمالا معيبا . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص لأنا على يقين من أنه لم يستعرض كل المروى عن العصر الجاهلي من شعر ونثر ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الاولى من صدر الاسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ماهو بصدده من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن يتهجم على اللغة وعلى فقهها بالزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء الطويل العريض

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلا إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلا أخرى [١] من النصوص الجاهلية والاسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم. وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند الى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به. وهذا صحيح. ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين: الأول أن هذا الطريق لا يجوز سلوكه إلا لمن يريد أن يصل الى نتيجة قاطعة، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل. فاذا لم يصل إلا الى نتيجة محتملة، كما فعل صاحب الكتاب، لم يجز له نبذ نص من تلك النصوص، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير.

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب. أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص ان لم يفد كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة واذن كان عليه في العلم حين شك فيما أخبره به الأقدمون أن يستقري، وإن كلفه ذلك ما كلفه، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يُستقرَى له، ويدعَ الآن تحديد منشأ كلمة أدب، فانه في الواقع تحديد لم يدعُ اليه المقام. لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الاموي ولا في تحديد مفهومها الآن، وهو المهم فى ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبيين خطته أو رأيه في الاصلاح

(١) نضرب من امثلتها للجاهلية التى سمح وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الاكبر الى كسرى في وصف جارية كان اهداها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً فى قتل النعمان، وكتاب النعمان الى كسرى مع وفود العرب، وخطبة علقمة بن علاثة العامري أحد اعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطبيعي ان تحرص العرب على تذكرها

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش . ولسنا ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستبيح أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل ان لغة قريش لا تخرج من القرآن ، أو ان القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا سهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الانسان وعلى حيوان اقاليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلا على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطعُ صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب غريبةٌ من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم نمسسها للآن ولعلها الصق بفقه اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي وبالهوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « اصوله وقوانينه ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تثقيفيا يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقيا يتعلق بالتدريب على الاخلاق المهذبة . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقا معناها الخلقي كما يرى من قوله « ان أول ما استعملت فيه هذه المادة انما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفا أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها »

ص ١٩ . الامر الثالث أن مادتها لم تكد تستعمل أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل

واذا ضربنا صفحا عن ان صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقا في الجملة ، فان استعمال المصادر والاسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالافعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوالُّ المحسوسات لابد أن تسبق في نشوء الكلمات دوالَّ المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقي ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد ان تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الاشعار والاخبار .

وهذا الأصل الذي يقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراقي ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ نلّينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب انما فعل ذلك فيما نظن تطبيقا لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فان الأدب ــ بمعنى الفعل الحسن المتعوّد ــ سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقي تشترك مع كلمة دأب في في الدلالة على الفعل المتعوّد وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي

الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلّينو ان يقول ان أدب مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلا لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار اليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتى له في اللغة العربية بإشباه تامة . فان بئر وآبار ورئم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان يكون الصلة بينهما وبين بئر ورئم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو ان الاستاذ نلّينو وفق الى شيء كهذا تتم به المقارنة لكان تفسيره محبوكا يصعب جداً ان يجد أحد فيه مغمزا . وهو على ما هو عليه اقرب كثيراً الى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً الى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينقض ذلك الأصل أو ينتقض به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفطن الى الأصل الفقهي الذي استند اليه استاذه في تفسيره فأهمل ذلك التفسير ظناً منه انه « يعتمد في أصله على الفرض »

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقي العملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الاسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمل وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يقترض الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فلفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلقي في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعا من قبل للدلالة على نفس المعنى

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من

العلماء يؤكد هذا ويتأكد به، فان كثيراً من النصوص المحتوية على مادة أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب الى المعنى العملي الخلقي . نرى ذلك مثلا في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمة العراق في عصر عبد الملك ، وفى كتاب النعمان الى كسرى مع وفد العرب اذ يقول « وقد أوفدت أيها الملك رهطاً من العرب لهم فضل فى احسابهم وانسابهم وعقولهم وآدابهم » ونراه فى كتاب المنذر الأكبر الى أنو شروان مع الجارية التي أهداها اليه يصفها بأنها « قد أحكمتها الأمور فى الأدب فرأيها رأي أهل الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعني الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواحي معاني الكلمة فى النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف

وهناك مآخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب ازاء هذه المادة لا داعي الى ذكرها فقد أطلنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لنطيل هذه الاطالة لولم يكن بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به فى كتابه ان يطبق علم فقه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به ان يدل على انه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلا على ان صاحب الكتاب ان كان يعرف اصول ذلك العلم فانه لا يحسن تطبيقها . واحسان تطبيق هذا العلم ، كاحسان تطبيق كل العلوم ، لا يدرك بالسماع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل



الادب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقا لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد الى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثنى عشر قرنا ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول الى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً الى درجة التناقض ، والى التناقض في أسطر قليلة . انظر اليه وهو يقرر ان النحو حوالى القرن الثالث للهجرة لم يكن أدبا « وان لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها ادباً وان لم يكن بد منها للاديب ، ولم تكن رواية الاخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ ادبا وان لم يكن منها للاديب بد » ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحبُ الكتاب به النحو ومتن اللغة وتاريخ العرب عن الادب ويجعلها كلها وسائل اليه . فاذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الادب في ذلك العصر بقوله « انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفنى فيهما » شعرت انه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والاخبار والانساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما . فاذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن ان يقع من الاستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في ان يكون الاستاذ قد أراد من جملته الثانية معنى ينقض به جملته الأولى ، أزال الاستاذ من نفسك كل

شك اذ يخبرك في جملته الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حينا ونحواً حينا ونسبا واخبارا حينا ثالثا ونقدا فنيا في بعض الاحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدا من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تعليلها

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل الى قصر الأدب على مأثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل الى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمأثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله الى قصر الادب على مأثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيينا لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فانها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمأثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل الى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه الا مأثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مأثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الادب الروماني ، وقل مثله في الادب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مأثور الكلام الفرنسي نظما ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مأثور الكلام فقط ، واذا عرفت أن جمله هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب عندنا هو أيضاً مأثور الكلام فقط . فاذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في

سؤاله انما هي اشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركبا من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألغى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت فقل انه قد عاد فناقض نفسه مرة اخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزه الى « ما يتصل به من هذ العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد النقيضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض « له من القوة حظ عظيم » أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين فيذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خللا . قال : « انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفني للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، وضرب الامثلة لهذا بشعر المتنبي وأبى العلاء فزعم « أنك محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي و . . . إلى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة احياناً لتفهم شعر ابى العلاء » . وزعم « انه يكفي ان تنظر في ابى العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابى العلاء » . يزعم هذا لك

ولعلك لفهم ابي العلاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة كتحريم بعض مذاهب الهند اكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة بين مواقع بعض الكواكب كالجوزاء والسماكين الاعزل والرامح . ولكن صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي انه ليس بتعريف . والواقع ان التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الانسان . أما كونه على اطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكنا لا نظن الناس من ادباء وغير ادباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وانما يفهمون منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الاغراب والتكلف . وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف جامعا لحدود الأدب مانعا من ان يدخل في الادب غيره . ولكنه لم يفعل ، ولم يزد على أنْ رد القارىء الى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارىء ان الأدب يحتاج الى علوم ليست منه كما تحتاج الطبيعة الى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن الادب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند الى آخر ذلك الذي ذكره صاحب الكتاب . أما الذي يقابل الرياضة في الادب هو النحو والصرف والمعاني والبيان الى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من الادب ولا من وسائل الادب في شيء ، اللهم الا اذا سمينا ما شاع من حقائقها بين الناس علوما وليست بعلوم

على ان صاحب الكتاب بادخاله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للاديب لم يصنع شيئا في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعا ولامانعا بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضا مبهما في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى الادب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بَعُدَ في احدى المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الاضطراب

الأدب والثقافة

تثقيف طالب الأدب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما أراد أن يخرجه من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتذوقه أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاخبار والتاريخ » ، وأن يكون « أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ، وانما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الاسلامى كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير

ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية والكيمياء بيننا اليوم. لكن صاحب الكتاب معجب بفكرة القدماء ان الادب هو الأخذ من كل شيء بطرف. ويريد ان يزيد عليها، فماذا يصنع الا ان يجعل الادب محتاجا الى كل شيء؟ محتاجا الى جميع العلوم ومحتاجا الى جميع اللغات. فوسائل الادب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها وصرفها، ومعانيها وبيانها، وغريبها وعروضها وقافيتها، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله الى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها، ومن اليونانية واللاتينية وآدابهما، ومن اللغات الاسلامية واللغات الاوروبية الحديثة وآدابها. وقد رأيت انه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانهما يفهمونهما في غير مشقة، ولسنا ندري في أي فيافي الاشتراط كان يضرب لو انه تناول غيرهما من الشعراء وغير الشعراء من رجال الادب العربي. لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعلمه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والادب والتاريخ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتمعين يحيطون بهذا كله، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الادب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ، ولم يخطر له على بال انْ قد يكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للادب العربي.

تثقيف طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياسٌ حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها

ان الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد اتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات الى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر العام الاول في العادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداها قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والاخرى حديثة قد تكون الانجليزية . ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارها ، فقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب.

فاذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : اما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية — وهي تقابل الليسانس — بعد سنتين . وإما أن يختار مادتين منها تكون احداهما أصلية والاخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نيل درجة الشرف الاصلية منها . وهناك موادّ تستغنى بذاتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الاربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبيين الثقافة الضرورية لطالب الادب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبيين التخصص في الادب نفسه . ولذا سنقف عند الذي قلناه

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة تحتمه جامعة لندن على طالب درجتها الادبية هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينها علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الانجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بتربيته الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الاربع المواد . ولكن هذا الحد الاعلى ليس محتما فان الطالب يمكن أن يبدأ

التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة الا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغنى عن هذا في بعض الاحوال

ولنضرب مثلا بطالب التخصص في الانجليزية لتمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الانجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولـكنه يستطيع ألا يلم بما يختاره منهما الا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام . فاذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثر همه الى الانجليزية ويصرف أقله الى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وان كان معنى دراسة الانجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها

ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلفه طالب الادب الانجليزي ، وانه قد غلا كثيراً حين أكد أن الادب العربي لا تمكن دراسته الا بالاعتماد « على اتقان اللغات السامية وآدابها وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع اساءة في التقليد



آراء صاحب الكتاب فى الاصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الادب واصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ، وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فمذهبه في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث.

فأما شكه المفسد للقديم فموضع نخصه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فيتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن للأدب الأفرنجي من غير نظر الى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانهما لدراسة الادب العربي على وجهه هما مثل واضح لذلك التقليد البحت الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رآهما يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع انهما في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطقه الى ان اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في الادب العربي لانهما معنيٌّ بهما في الادب الافرنجي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسهما طالب الادب العربي حتى يتقنهما ، وكان من التقريع الشديد عنده أن يسائل شيوخ الادب فى مصر ماذا يفقهان منهما . وكان الأولى أن يسائل نفسه لماذا عنى الفرنسيون والانجليز مثلا بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى اذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه اذ نازعته الى

تقليدهم فسألها هل موقف الادب العربي من هاتين اللغتين كموقف الادب الافرنجي فيعنى الاول بهما كما عني الثاني ؟ واذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟ وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتينك اللغتين ان استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة ما دعا في الادب العربي الى لاتينية ولا يونانية ، ولا عيَّر بجهلهما ، فان موقف العربية بالنسبة اليهما مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت لغة تدرس لكان فقهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن فقه الفرنسية وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية

أما الانجليزية ـ وان لم تكن لغة لاتينية ـ فقد دخلتها اللاتينية عن طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح النُّرماني ، وانبعاث الأدب القديم بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح النُّرماني فكانت فترته نحو قرن ونصف غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان طريقان صبَّت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الاجمال . ثم انبعثت اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الانجليزية والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما دخلت في الانجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرر عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعناها الفرنسيس والانجليز بتينك اللغتين

ويبنغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يداً في هذه العناية ، فقد فتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الاوروبية نفسها تنهض وتتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لان أوروبا تعنى بهذين الأدبين الآن ! أو بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ! واذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذله ، والصلة منقطعة أو كالمنقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟

ان هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الاوروبية ، لان جزيرة العرب عزّت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائده . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على

أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبيا ولـكن علميا ، ولم يكن من أثره ان تعلُّم اليونانيةَ أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر. فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولـكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها . فالجاحظ الذي ضرب به صاحب الـكتاب مثلا كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولـكن هل كان يعرف اللغة اليونانية ؟ وهل قرأ هوميروس وارستوفان وسوفوكل الذين يفنأ صاحب الـكتاب يسائل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدبا فخما ، وعلما ضخما ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الادب وطلابه في هذا العصر أقرب الى اليونانية من رجال الادب وطلابه في العصر العباسي فيُكلّفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الادب العربى ؟ ألا إن اليونانية أبعد جداً عن العربية من أن تكون ضرورية لها أو متصلة اتصالا قويا بها ، وإن التقليد الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الادب العربى والتمكن فيه

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرّعه جامعة عظمى كجامعة لندن اعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقياً من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتم على الطالب الغربى اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتى استاذ الأدب العربى في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص فى الادب العربي ، وتأتى جامعتنا فتحتمهما أو احداها على من يريد أن ينال درجتها فى الآداب

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن اذا كان صاحب الكتاب قلد فى اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد قلد في مواضع اخرى عن صواب ، فانه قد اصاب حين طلب أن تدرس اللغات التى لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وان كنا لم نره ذكر الحبرية من بينها ورأيناه قد جمع فى قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلا من أن يجعلها مفرقة فى الطلاب كل يأخذ منها ما هو اليه أميل ليكون له أشد اتقانا ، وباللغة الاصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن هذا الطريق

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه فى الاديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وان كان يشتطُّ في تقدير هذا الالمام ، ويبلغ بالعدد الى اثنين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها صواب وان من المهم فى هذا العصر أن يلم استاذ الأدب بلغة أوربية عالية — وفى لغة واحدة كفاية — لتكون له باباً يدخل منه الى الأدب الافرنجى كله تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما لا يختار

وكأنا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الادب في مصر لا يعرفون لغة حديثة . والحق أن فيهم عدداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة الى الطعن فيمن يجهلها منهم والقدح في علمه بالعربية والأدب العربى تعسفٌ وغلوٌ ، فان علاقة العربية بغيرها من اللغات الافرنجية أمر موكول للمستقبل

لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب الى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته الى من يبصره باساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويُشربه روحها ، ويفقهه فيها . ولن يجده الا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يجلون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ، ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداهة أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الادب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الاول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها الا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فاذا استغنى عنه نُحي الى الوراء

التقليد في الأدب

ولابد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الادب الافرنجي وخطره على الادب العربي. ليس مطلق التقليد هو الخطر وانما الخطر هو الاسراف في التقليد . وليس مطلقَ التقليد نعيب على صاحب الكتاب وانما نعيب عليه الجمود فيه . نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوبا افرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبيهما من الفوارق . إن التقليد اذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الادب إلا بمقدار لأن أدب الامة من روحها فالتقليد فيه اخضاع لروح الامة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فانه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما ان العقل لا قومية له ولا وطن فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئا خاصا بجنس من البشر دون جنس ، أو

بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا أو ينبغي أن يكون مشتركا بين الناس اجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الادب كذلك . فبينا أنت فى العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما المانيا ولا علما فرنسيا ولكن علما واحدا لا انجليزية ولا المانية ولا فرنسية فيه اذا بك تجد الأدب متعددا بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعا لا خفاء فيه ، أو هكذا هو اذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها بُرْداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلا من أن تلتف بشقٍ من برد غيرها لا تجد فيه دفئاً ولا قوة ولا جمالا

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب الكتاب ومن لف لفه يسوقون الادب العربى فى طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير نسجه . ينسجون عليه نسجا فرنسيا ، ويسوقونه فى نفس الطريق التى ضل فيها الادب الالمانى قرناً و بعض قرن فضلَّ عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هالر وهاجيدون ولسنج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التى يسوقون الادب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة ، والغربى عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله و بين روح الادب العربى خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك فى القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الادب الفرنسي والروح الالمانى صلة . والذين أضلوا المانيا فقلدت فرنسا فى ذلك العصر تقليد القردة ـ والتشبيه للدكتور برانداي ـ هم عدد ممن يسميهم صغار برنسات الادب . وكأن الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان اولئك للالمانية ، فيفتنوها بغيرها ويضلوها عن نفسها . فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليدا بحتا يُعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت الى روح غربية متقمصة قميصا عربيا ، بل كثيراً ما تتقمص شيئاً لا عربيا ولا غربيا فان اللغة التى

يعرضون فيها معانيهم المستعارة ان كانت عربية الالفاظ فى الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا فى شيء ، لانه يلهينا عن ذات نفسنا بأحاديث غيرنا ، ويشغلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الادب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل فى وجودها الادبي كما تريد ان تستقل فى وجودها السياسي

خذ اليك مثلا تلك القصص الفرنسية التى يلخصها صاحب الكتاب من آن لآن يلهي بها كثيراً من النشء ويُضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ واذا لم يكن فهل فيها شيء يجدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التى تريد ؟ انا لا نظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب الى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها. ولو كنا ضاربين مثلا لضربنا الزنبقة الحمراء التى ألفها اناتول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال ، فان فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذا يستحيي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تتنزه عن نشره عليهم ، ولكننا نأبى أن نشير بأكثر من هذا الى تلك القصص عامة والى هذه القصة خاصة وإلا كنا شركاء في اثم النشر واثم التلخيص

فاذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي الى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يخبُّ في الميدانين خببا واحدا ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد فتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب العربى كما ابتلى الأدب الافرنجي بأمثال أوسكار ويلد ، نعنى أبا نواس ووالبة

والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الاربعاء الذي نشره في السياسة مفرقا وأهداه الى الاستاذ مدير الجامعة مجموعا . ومن الغريب أن تلك الاخبار الآجنة والاشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الادبي باسم التجديد ، كأن البحث والتجديد في الادب ستار تُحارَب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة يداخل عليها

ومن الغريب أيضاً أن صاحب الكتاب حين عرض لاصلاح الادب العربي في كتابه ، ونعى على من ينافسهم فيه ما سماه سكونا وجمودا ، لم يجد مشقة ولا عسرا فى أن يقول : ان السبيل الأولى للاصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا فى أن نحبب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وفهمها ، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافا جدبا عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تذوقه ، وانما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوّم عوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨ . فهل يا ترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه فى موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق فتزينه وتنشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه لحاجة الشعور رضا ولفساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمى الى غرض واحد ويكون ما فيه رضا لحاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره فى حديث الاربعاء ؟

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الـكتاب بالاصلاح والتجديد وما يريده من الادب الجديد فان حقا على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الادب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، فى الادب وغير الادب ، الى فساد لا صلاح معه . واذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والادب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالادب فى هذا البلد فرد ما ، فانا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم اذا كانت ميول المتحكم فى الادب مثل الميول المشرئبة بأعناقها فى الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء

هذا النوع من الادب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمع في الحياة وتطمح الى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من اكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد الا الجهر بما كان يستسرُّ أهل الشهوات فيها ، والا فهو قديم قِدَم الشر على وجه الأرض لانه يصور الخبيث مما يجول في نفس الانسان

وصاحب الـكتاب قد دل بكتاباته على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشه أو بقلمه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثا في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عونا من الجانب الحيواني من الانسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولـكنه أيضا مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظماؤهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولسنا نذكر من العرب شخصا مخصوصا. فان العربية وأدبها انما قاما حول جماع المـكارم ومنبع الحياة والنور ــ القرآن.

والحديث . ولقد كنا نحس دائما أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوني - كنا دائما نحس أن ما فيها من التظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الاسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه الى القرآن وروح التمجن والتهاتر يغلب من كل عصر على أكثرهم مجانبة للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بمالها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان واعجاز

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا الى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب الا ناظراً الى ذلك المعنى السابق محاولا ابطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزلوا من الادب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الاربعاء أو الشعر الجاهلي . والا فان ما ادعاه صاحب الكتاب من أن الادب العربي لا يدرس لذاته وانما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فانه اذا كان الامر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك العهد في حاجة كبرى الى باعث قوي يحفزهم الى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستغلق على الناس . فلما فرغ

المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الوجهات في دراسة الادب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونهما كوسيلة وعلماء اللغة والادب يدرسونهما كغاية ، ولا يزالون كذلك الى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطيء ان حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والادب الا من حيث اتصالها بعلمه ليستعين بهما على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب واللغوي أن يدرسا الادب واللغة الا لذاتهما لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . واذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الادباء اليوم لا يدرسون الادب وسيلة لتفسير أو فقه ، مع أنهم لا يشتغلون بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله ان اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتذلة في آن واحد: « مقدسة لانها لغة القرآن والدين » « ومبتذلة لانها لا تدرس في نفسها ولأن درسها اضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي الا الى خطأ . فانظر الى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مقدسة مبتذلة ليغرب بذلك على القاريء وهو يعلم أنه في ذلك مخطيء محيل ، وان الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه اياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لايدرسونها للدين بالبداهة ، فهي عندهم غاية لا وسيلة ، كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتذلها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال الا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب !

على أننا نحب أن نعرف متى كان التوسل بشيء ما الى غرض ما من دواعي

ابتذال ذلك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل الى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة ، وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتذلة عند صاحب الطبيعة ، أو ان الكيمياء مبتذلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيمياوي يُصغِّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوسل بالرياضة والكيمياء الى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، اذن لعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يبتذلونها . وفريق يدرسها وسيلة الى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الاكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتذال ، كما هو مقتضى القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب

فليس هناك اذن خطر يتهدد الادب من هذه الناحية ناحية الابتذال . اما ناحية الاكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لان الذين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون مثل هذا التفقه ضرورياً لهم وفرضا على فريق منهم لانه يعين على ما هم فيه . والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً الا اذا كان هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الاسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذي يقدسونه . والاسلام نفسه يفسح للبحث الصحيح كل طريق . فليس

على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك فى تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الادبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها . أما أن يدّعي أنه محسن أياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي الى أقدس ما يقدّس الناس من دين أو قرآن أو توراة فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذه على ذلك فى العلم وفى الدين

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل انما كان يشير الى ما لقي كتابه في طبعته الاولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى اذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافا من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابه ، ولظل مجهولا من أغلب الناس لا يقرأه الا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لان هناك من حاول أن يأخذه بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الادب الى ازالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُرَد بها تضييق حرية البحث وانما اريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء ، أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الادب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الاشياء اليه اذا أكره عليه

ومن فكيه أمر صاحب الكتاب أن يقول « ومالى أدرس الادب لأقصر حياتي على مدح أهل السنّة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لى في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن

أدرس الادب لا كون مبشرا بالاسلام أو هادما للالحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين » ص ٥٦ . كأن هناك من يطلب اليه أن يمدح أهل السنة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الالحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الالحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الالحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فاذا كانت دراسة الادب لهدم الالحاد تقييداً للأدب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام اذا شاء ، ولكن ليترك معها أيضاً نصرة الالحاد يسلم له الأدب ، ويستطع اذا أخلص أن يوفق في البحث الى شيء

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر. ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأيا نصا . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون الى أدب شرقي نقي من أقذار الرذيلة ومن سموم الاباحة، الى ادب يكون عونا للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرنا لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروبا عليها الرق والذل لكل مالا يمت اليها بمودة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب الى لغة يصبح أدبها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلتكن قاعدتنا إذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ ـ لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن عِلْمُنا بالنزعة التي ينزع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به الى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الاخلاق فلا يكون هناك تحرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذه مَن ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألاّ يستقل قط عن الاخلاق استقلالا يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فان الله قد خلق الانسان وحدة متماسكة لا أوصالا مفصولة . واذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمه رقيُّ الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فناً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلا أو تصويراً أوما تشاء أن تسمي من الفنون

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الامة الى أدب خاص بها ، يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها ، ويتخلص من جميع عناصر الضعف ، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فان هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه : واذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشياعه بآثارهم فسيكون اثرهم في هذا كله سلبيًا يعطلون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله ان استطاعوا

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادبا بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فالادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فالاديب يخرج للناس من ذات نفسه ، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، ولخياله مجال واسع لايحده الا قدرته . أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . فنفسه وخياله لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تعليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تعليلا صحيحا ينطبق على الواقع لا تعليلا خياليا ، وحتى يخرج لهم تعليلا يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تعليلا خاصا بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته العنان اخرج للناس ادبا انشائيا لا تاريخا ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والكتاب موضوعا له واختار سواه غيرها من الموضوعات

وفي الحق ان تاريخ الادب لايختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالمؤرخ الأدبي ، كالمؤرخ السياسى أو الاجتماعي أو الدينى أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها أولا كما وقعت ، فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التى سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من فهم الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضى في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم يجز لنا أن نقول ان تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتى أو الأدب الانشائى (Creative) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن الرائق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتوليه وتلدن ، وما كتب شِبرُر وما كولى وابن خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفياً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان

فصاحب الـكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفياً ولـكنه اخطأ حين أراد ان يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف لموجود في الخارج يصوّر الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف

وصاحب الـكتاب قد اصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه

الا اديب ، ولـكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يُحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة ببدع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم

وقد أراد صاحب الـكتاب ان يدل على ان الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السياسى والحياة السياسية فعقد مقارنة [1] بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « ان الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر » ، و « ان الحركة البرتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتية حركة برتستانتية» ، بل هو يفهم حق الفهم «ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتية ويتقنه اشد الناس انصرافا عن الحركة البرتستانتية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « ولـكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فأنت توافقني على ان من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب الى الحياة التى يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر فى هذا كله الا سوء مقارنة وسوء استدلال

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سياسية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح

(١) ص ٢٩

طبعا ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فان الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وإنما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ ، هذا اشترك في الأدب المؤرّخ له وذاك اشترك في الثورة المؤرّخ لها . أما المؤرّخان فموقفهما في الحالين واحد : هذا ملم بالأدب خبير بحوادثه وروحه وذاك ملم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذاك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها . فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطىء سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فان لم يمكن وجب تمثّل مدلول اللفظ المشترك تمثلا واضحاً في كل موطن من مواطن استعماله . الى هذا نبه پاسكال والى هذا نبه الغزالى قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبها اليه فاستعمل لفظا واحدا مشتركا بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم ان يعنى به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرّخ له والأديب المؤرّخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصفياً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضى ان يريد

معناهما الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقلامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطر معها الى الذوق . هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم في أن يتحلل منها »

فان من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التى يجتهد العالم ان يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب ان يعتمد عليها ، فضلاً عن ان يكون مضطراً اليها . إن العالم لا يجتهد ان يتحلل إلا مما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلا ان يتحلل من هواه فلا يتردد في نبذ فرض أو نظرية تعلق بها أو تعب فيها اذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب وعلى مؤرخ غير الآداب أن يتحلل من هواه فلا يحمله ميله الى شخص أو عصر ان يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا اذا كان في مشكلة يلتمس منها مخرجا . فاذا تخيل مخرجا وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل نحى الخيال جانبا ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أديباً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه

مطالة الذوق في تاريخ الادب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقا بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك الى أن يقسم الأدب الى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءا من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءا اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحللا حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كُلاً إذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج

اذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضة وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله

وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال « دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتبا في تاريخ الادب لا في علم الادب ونقده من حيث هو أدب!

واذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً فقط من الادب الوصفي ، وكان نقد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب الوصفي الآخر ، سَلِمَ صاحب الكتاب من الخُلف الذي أوقعه فيه قوله السابق ، وبطل قوله بتأثر تاريخ الأدب « بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة »

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب الى الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا سواء . فالمقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فللمؤرخ في هذا وذاك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يعرض فيه تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن الى هنا تنتهي حريته في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع وبقوانين المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء



عمل الذوق في تاريخ الادب

على أن هـذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . فان له فيه عمـلاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب ونريد الآن أن نتناوله بتبيين

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من نثر أو شعر بحيث لو أكثر مكثر من قراءة كاتب أو شاعر وتذوّق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فاذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلا ، أو حافظ وشوقي ، أو ما كولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لهم ما لم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ،أو كأنما انتقل اليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه وانتمى اليه

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الرواة والشعراء والنقاد الأقدمين على ادراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحولا

من بين أبيات قصيدة المهلهل (١) :

بتُّ ليلي بالانعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا

كيف أهـدا ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسّي قتيـلا

(١) عقد : ثالث ، حرب البسوس.

فاختاره من بينها وقال عنه انه موضوع [1] . وذوق كهذا هو من غير شك الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرَتني وما كان الذي نكرتْ من الحوادث الا الشيب والصلعا

حين عرض عليه منسوباً الى الأعشى فقال : انه لا يشبه كلام الأعشى [2] فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته اذا أحسن استعماله

هذا الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كالتي زلها صاحب الكتاب حين استعمل كلمة الأديب بمعنيين مختلفين في مقام واحد فلا ندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية تمر مطلقة من غير تقييد فانها اذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشيء عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلذ وما يكره وما يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح الخاص الذي يلازم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق بهذا المعنى غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من اكثار قراءة كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكتسبها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن قابله في كتاب

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرّب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين اذا قلنا ان المراد بالذوق الشخصي للمؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

---

(١) الكامل : ثان ص ١٨٨ (٢) ابن سلام

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب الى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلازمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله الا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره

ولسنا نجهل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قرىء عليه للاعشى ولغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد فقد شخصيته وتحول الى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول الى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلا مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام

هذا فرق . وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وان جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد اذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسِب واحداً وتعدد المكتسب منهم

وهنا توحد المكتسَب منه وتعدد المكسبون

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأنفع من النوع الأول لان فيه ضماناً حسناً لصحة الحكم المبنى على هذا الذوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضى أن يكون هناك طريق يعرف به جودة الذوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويعرف به صحة ما يصدره ذلك الذوق من حكم . والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على صحة نسبة قول ما الى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق

فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي . أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع

موقف صاحب الكتاب من الذوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعنَ بالتفرقة بين هذين الذوقين وعكس الأمر فحكم الذوق الشخصي الى حد كبير في التاريخ الأدبي واغفل الذوق المكتسب اغفالا . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) الى استخلاص ما في شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول الى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق الذوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التى تذاق ، وذاك يتعرف الخصائص التى ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا الى ما يسع مجرد القراءة أو السماع ، وذاك بطيء يحتاج الى تعمل والى زمن يتسع

لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشار حين أنكر بيت الاعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن يجيب ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى لاحتاج الى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بعدهما بشيء يمكن الاعتداد به ، لان خصائص الشاعر اللغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت من أبياته

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ الادبي اهمالا واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس الادبي لتاريخ الادب



مقاييس التاريخ الأدبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة: أولها سياسي زعم أن رجال-الادب في مصر يأخذون به، وثانيها علمي نسبه الى سانت بيف وتين وبرنتيير.

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة الى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها. وعبثا نحاول أن نجد لها معنى واحدا فيما كتب صاحب الكتاب حولها. والحق أن هذه التسمية استلفتتنا فى شيء من دهشة واستغراب. أللتاريخ مقاييس؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس؟ الرقي والانحطاط؟ أم التقدم والتأخر؟ أم القوة والضعف؟ أم العدل والجور؟ أم العلم والجهل؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه؟ أم صدق الاخبار وكذبها؟ وهل أفلح التاريخ الادبي حقاً فى أن يكتشف مقياساً لشيء من هذا أو لشيء غيرهذا؟ وما هي شروط القياس به والى أي مدى يستطيع أن يقيس؟ لا نجد جوابا على شيء من هذا فى الكتاب، فلا المقيس محدود ولا المقياس.

لقد كان المعقول على الاقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة فى معنى واحد، فيكون المقيس من التاريخ الادبي شيئاً واحداً وان اختلف المؤرخون فى طريق قياسه، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي، وآخرون بمقياس علمي، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي. وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقيس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الادبي بمظاهره وعناصره كلها على ما يظهر. لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي

بالرقي والانحطاط السياسي . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمي فتراه يتكلم عن اناس يزعم انهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علما . فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التي كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول دروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بونٌ بعيد

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين ــ أو بالاحرى حين لم يرض المقياس العلمي اذ المقياس السياسي لا وجود له إلا في مخيلته ــ فماذا فعل ؟ أخذ بكل ما قال تين وسانت بيف وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شيء آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفني واختار لقياسه الذوق الشخصي وسانت بيف كان يعرف من غير شك أن هنالك شيئاً يسمى الجمال الفني في الادب ، وكان عند سانت بيف من غير شك مقدرة على تذوقه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول اذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيف وأمثال سانت بيف أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبي ويبين طريقة سانت بيف في درس هذه الناحية وقياسها ، ان صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقته هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بيّنها قارن بينها وبين طريقة سانت بيف . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يعتقد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى

المقاييس مقاييس التاريخ الادبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيف في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الادبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الادب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال أخطأ سانت بيف !

ولعل من الخير أن نقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحلله فيها بعض التحليل

المقياس السياسي

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي. ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الادب حين أراد الكلام عما توهمه اصلاحا للتاريخ الادبي فنظر نظرة عجلى فيما يلقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيما للادب يتمشى مع العصور التي جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقا في تاريخ الادب ظنوا أنها ستغير الادب كله الى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . «هذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣. وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليله السياسي ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولاعذر لصاحب الكتاب

قط فى هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه فى عماية من الاسباب التى حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع الى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهرانى هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن تقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر » . هذه الاعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة الى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه الى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية فى أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فان الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلابا أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، مَن دخل منهم فى الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية الى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاما انتشر فيها العرب فى الارض فأثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثرهم بطيئا وألا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيف اللذين مرا قبل الدور العباسى . والواقع نفسه يظاهر هذا المعقول الى مدى بعيد فقد كان الادب فى العصر العباسى يختلف عنه فى صدر الاسلام ـ نريد صدر عصر بني

أمية وما قبله ـ من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب الى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن نجعل النهضة الاخيرة عصرا وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب فى هذا العصر أخذ يتخذ شكلا غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر فى الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « ولسهولة الدرس وضبطه » فى تعليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندري إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يبتدع غيره بدلا من أن يتابعهم فيه أو فى أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب فى حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادباء حوالى ذلك العصر الى قدماء ومحدثين ، وهو حتى فى هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطق لهم إنصافا . فمن قبل فى النحو اتهمهم بانهم لا يحسنون تعليم اولياته مع ان ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا فى تاريخ الادب يختلق مقياساً سياسياً وينسبه اليهم ليتذرع به الى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا لرأى أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا لجعلوا العهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءا من عصر صدر الاسلام . ولو أنهم فعلوا

لـكان حقاً عليه كمؤرخ ان ينظر فلعل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة فى التاريخ العربى

ثم يزعم انهم يقيسّون رقي الحياة الادبية وانحطاطها بمثله فى الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة فى انصافهم لرأى فى حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فانهم يمتدحون ناحيته الادبية امتداحا ، وينتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً ، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطا من الوجهة السياسية .

فهذا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الـكتاب وجود

المقياس العلمى

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندرى ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبى كله ؟ إذن فلم اقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيف وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برنتيير، ان كان صاحب الـكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبى ؟ إذن فلم أضافه الى التاريخ الادبى ولم يضفه الى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيف وتين وبرنتيير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كلٌ يقيسه بمسطرته ، هذا بشخصية الـكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الـكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الأدب إن كان هـذا التطور يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتي درسها سانت بيف وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الأدبى الفرنسي فدرس هـذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور

الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدروه حق التقدير خصوصا سانت بيف ، وكان لهم فى تقديره طرق وقواعد أدنى الى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيف في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيف وتين ويجعله جزءا من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ اذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه فى آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه فى آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتمسه أحياناً فى آثار الذين سبقوه فمهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت فى تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد فى تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفى تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيف وتين مجتمعين فى رجل واحد ! ورأيُ صاحب الكتاب فى جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تتمما للكلام السابق ولكلام قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه وعلى هذه الجهود الخصبة فى حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الادبي الصحيح » إذن فما معنى قوله من ص ٤٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتمس

لنا مذهبا آخر غيرهما » ؟ الحق ان صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبنى عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عنده

لكنا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا انتزع مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العلميين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وانجليزية وروسية مثلا ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الادبي — رجوع الى مسألة الذوق

لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في الذوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لذوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم الذوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الالمام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً ! وضرب سانت بيف مثلا وترك تين .
فسانت بيف في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « انه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً . قد يكون سانت بيف قد نسي أوليات مذهبه العلمي في كتابة التاريخ فتأثر بالحب وبالبغض وبالحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبه بأهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو دنيء ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت بيف تأثر اذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ماتيو ارنولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بيف أمير النقاد لاتصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه .
ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثر بالاهواء في النقد التاريخي أو غير التاريخي بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمي الى التخلص من أهوائه ، فان ضعف عن ذلك مرة قوي عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهاد متصلا ، وسيصحح عند القوة ما فرط منه عند الضعف .
إن المؤرخ الذي يرمي الى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق

التأريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من التاريخ والمؤرخين في شيء

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب ان استطاع ان يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جدباً لا يحبب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جدباً لا يميل الناس الى قراءته هو » وهي حجة لم يكن سانت بيف وماتيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها ـ لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه ـ كانت تظفر منهما بابتسامة أو بلمعة عين

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلاها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها يخطئه لا بهواه ولكن بما خفي عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيف حتى لقد اندهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ماتيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتتذوق مثلا من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد Essays in Criticism . فهذان كبيران من كبراء الادب كتبا ما كتبا وصورا ما صورا لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لانهما قيداه بها فلم يجعلا له سبيلا الى تغييرها . ومع ذلك فلن تجد فيما أرخا جفافاً ، ولن تزداد اليه الا ميلا . يؤنسك الى مادته علمك انها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروقك من أسلوبه ما يروقك من أسلوب الاديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ،

اطلاقهما اياها في الاسلوب ، قد أتحفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني وأتحفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . وما نظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيف كمؤرخ وناقد لو انه احسن فهم مذهب سانت بيف من ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية اخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيف حين اكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الادبي لم يُرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أو رموز كياوية ، ولم يحجر على الأديب الناقد أو الاديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الاسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس . فاذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمكنه من مادته ، مقتدراً على الادب أخرج للناس أدباً وصفياً كبيراً يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الادبية . أما اذا ركب ذوقه وجعله مقياساً لحقائق الادب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدباً انشائياً ولكنه لن يخرج لهم تاريخاً

ويخشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الادب والادب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها اذا أُخذ في تاريخ الادب بمذهب العلميين ! وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقاً الى انقطاع صلة ما بين تاريخ الادب والادب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الادب على تصوير ماضي الادب كما هو وتقدير آيات الادب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن يخصب التاريخ بذلك كله ولا يجدب . ولكن صاحب الكتاب يخشى منهما على تاريخ الادب أن يجدب بهما . يخشى ، اذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الادب « أن يصبح جدبا لا يحبب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جدبا لا يميل الناس الى قراءته هو » كأن الاجداب في التاريخ الادبي عنده

أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه ، فان انعكست الآية فكثر القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو اخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي الى تحبيب الادب الانشائي الى الناس فانه اذا عجز الادب الانشائي عن أن يحبب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الادبي بمفلح في تدارك ذلك منه

اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بيف . فبينا هو متعصب له ، زارٍ على العلميين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا الى اقصائه ولا يمكن ان يوفقوا « لا لشيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الادب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وانما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ ـ بينا هو يؤكد هذا اذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الادباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكد يبقى منه شيئا ، ورجع فى صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول :

« ونحن لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك فى مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور ان يطمئن

الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعا ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن ان مؤرخا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ » هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيد الذوق حتى يتقي هذا كله ؟ أبالحقائق وبمناهج التمحيص ؟ إذن فقد رجع عن مذهبه الى مذهب العلميين . أم بغير الحقائق ؟ اذن فقد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبى مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تتمما لعبارته السابقة « انى احب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكنى أحب ان اتبين الى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل انا أحب ان أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل ان أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب ان أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب ان يظهر فى كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضاً كلام حسن وإن اكثر الاستاذ فيه مما يحب على القارىء . ولكن لا بأس بما يحب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غض الطرف عن طريقة ايراده .وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثانى وبوأ شخصيات المؤرّخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل انت ترى انه قد نحّى المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يتراءى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التى ينبغي ان ترى بارزة من التاريخ الذي يكتبه هي شخصيات المؤرَّخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب ان يكون ذلك عفواً

غير مقصود. واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يتراءى من خلال تاريخه - إن تراءى - إلا من بُعد. وامام من يريد ان يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد الف فيه شيئا ، فان كان ادبه وصفياً صرفا فحسبه انه يقصد الى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد

لكن يظهر ان صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نظن ما لمحه من تجافٍ بين الميزانين العلمي والفني اللذين ود لو استطاع ان يجمع بينهما في تاريخ الأدب واللذين كانا يتراءيان له منفردين على ما يظهر ، فلما لمحهما مجتمعين أحس ذلك التجافي منهما أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أوفى لعبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ، وهذا ماسماه بالجزء العلمي الخالص من التاريخ . فلما أراد تبيين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي - لا التاريخي - أي على النقد الذي يحاول ان يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لاالنقد الذي يحاول أن يمحص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه . وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لايحتمل تأويلا يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين استكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند

جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسعاً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة يلم بنقطها في العادة المامة قصيرة ليتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فان صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبديه صاحب الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ؟ واذا كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حمل هذا التأثر الشديد بالذوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب ابعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه الا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرافا وأزهد فيه زهداً وأحس انه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الي اذا أكرهت عليه اكراهاً » (ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ ان يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأى ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صوابا . حتى العلم

نفسه قد يكون أبغض الأشياء اليه اذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فان وافق أحدهما هواه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن العاطفة . والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لايمكن أن تكون عقلية مؤرخ وان أمكن أن تكون عقلية أديب لايقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيداً ماتقيد . ولسنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب الجاهلي وحده كبحث في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كمؤرخ للآداب أو لغير الآداب

أما التناقض بين موقفيه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يسد سبيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة اليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه ! . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لاذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه

أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لايكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روى له شعر كثير مثل النابغة والأعشى

وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له

هنا الآن في الحكم على مثل جليلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه. كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً الى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج الا من كلام صح عنهم، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام، وليس يعرفه اذا كان موجوداً. ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجليلة:

يا ابنة الأقوام ان شئتِ فلا تعجلي باللوم حتى تسألي

لاسرافها في السهولة واللين والابتذال فيما يزعم. ولم يتردد في رفض شعر مهلهل الذي مثل له بقصيدته:

اليلتنا بذي حُسُم أنيري اذا أنتِ انقضيت فلا تحوري (١)

ليس لانه مستقيم الوزن فقط، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الاسلام بنحو قرن على الاكثر، ولكن لأنه يدهشه منه « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر فيه الى حيث لا نشك أنه رجل من الذين لا يقدرون الاعلى مبتذل اللفظ وسوقيه ».

وقد استند الى مثل هذا فى رفضه قصيدة البراء بن قيس الكندى ووعلة ابن عبد الله الجرمي، وقصائد الذين ذكروا يوم الكُلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل، وفي رفض شعر عبيد ابن الأبرص في الرد على امرىء القيس، وشعر عمرو بن قميئة الذي اعتذر فيه الى عمه، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألاهبي »، كل هؤلاء قلس

---

(١) فلا ترجى

شعرهم على ذوقه فوجده سهلا ليناً مبتذلا مسفاً فرفضه . ولسنا ندري مامقياس السهولة والابتذال والاسفاف عند صاحب الكتاب فان كثيراً من هذا الشعر المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعا . ثم ما دخل ذوقه فى أذواق الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتذلا الى أقصى درجات الابتذال أفمن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتذل اللفظ ؟ واذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أدراه أن الجاهليين كانوا يرون ابتذالا ما يراه هو كذلك ؟ وما أمنه أن يكون الذي بذل هذا الشعر عنده مرور أربعة عشر قرناً عليه تدوولت فيها ألفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتذلا سوقيا ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ماقرر هناك بالقول. فهو ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للاذواق جميعاً ويتخذ هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعا ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا » كما جعل يكرر هناك ثم يأتى هنا فيقيس الاذواق بذوقه ، والاهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس منه ذلك على انه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمى الحديث



الذوق والنقد الأدبي

واذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الذوق والتاريخ الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فان ما قاله عن مكانة الذوق الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل

أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد وللقارىء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقارىء بعد ذلك أن يأخذ بحكمه أو يدع غير منكرٍ ولا ملوم . هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القارىء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي الى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا . يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبأ أحد بأحد ولا يرجع في ذلك الى أصل معروف .

والحق أن الذوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة أخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله الا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشىء على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصح

وحتى يعرف من نفسه، اذا ترك وشأنه، أي الكلام جدير بالاقبال عليه وايه حقيق بالاعراض عنه. فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة فان مما لاشك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب انما هو لجمهور الادباء وجمهور القرّاء. هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان، كل يؤثر في صاحبه اما بترقية أو بتخفيض. فاذا ما وجد في الأدب رأي عام ناضج ولو مرة فقد انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول، وسيتخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام، وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابها كبير

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي للفصاحة في اي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه. على كلامهم يجب أن يربى الذوق. وبمقياسهم يجب أن يقيس. وفي الحق أن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام. فالذوق فى النقد الادبي ليس حرًّا تلك الحرية المطلقة التى فرض صاحب الكتاب. صحيح ان لكل ناقد ذوقه وشخصيته وسيعتمد عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبى لذلك. الناقد سيتوقف على احسانه الانتفاع بالمقاييس الأدبيةالعملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء، وبالمقاييس الادبية النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة. وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماؤه، لكن قليل من هؤلاء. سيكونون عظماء في جميع العصور، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أ كل صوره.

فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكه الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطيء وهم الذين يجب أن يتأثر آثارهم من يطمع في الخلود

وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع البلاغة المثل بعد المثل . فيه المثل الاعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في مراقي البلاغة وان أعجز الناس أن يبلغوه ـ القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه وأصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن بعد ذلك مُثُلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطمع أن يكون له في العربية مكان بين المجيدين

فالصدر الاول للاسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن يلتمس النقد الادبي مقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن كنا نطمع أن نتبوأ مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه والتمكن من أدب هذه اللغة روحا ولفظا وأسلوبا . وهو طريق يسلكه فى كل أدب طلاب الكمال فيه ، فأنت لا ترى في لغة أديباً كبيراً الا وقد سار في إثر أديب كبير



النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب الا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . وفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معانى الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء . أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت فقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه

والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولا أو جزءاً من عصر مجهول. أما العصور التى لم تكن عصور جهل والتى قيض الله لها من أهل الثقة من أهلها من عنى بتدوين مفردات حوادثها ، كل يدوّن ما لذّ له وشغف به ، فان المشقة التى يجدها النقد التاريخي تتحوّل في العادة عن المفردات نفسها الى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان

ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث عنها ، لا في مقدار الآثار التى تركها كل عصر فقط، ولكن في نوع تلك الآثار.

والآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكنّ هناك عصور أدبية كالعصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن وسائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون أكثر الاعتماد على الدين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانته اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه الى بحث يستند الى استقراء غير قليل . فمن المستشرقين مثلا من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في الشعر العربي نشأ عن الحاجة الى اعانة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع الى السبب عينه . ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع الى نفس الظروف فانها كانت تحول بين الشاعر وبين انشاء أكثر من بضع عشرات من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هومير وملتن ودانتي لأن طول الالياذة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلا إلا في عصر تكون الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها . وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فانعدام هذا النوع من القصص الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب الكتاب كما اخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي .

ومهما يكن بين الأدب الأمّي والأدب الكتابي من فروق راجعة في أساسها الى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فان النقد التاريخي مضطر

الى ان يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التى يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن ان تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأمّي وتمحيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بَعُد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك ان يضيع إن لم يُحرص على جمعه ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأمية المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقيض الله له من يجمعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استذكار الأدب في عصر الأمّية والخواص العقلية التي اعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتما وإن بالتدريج باقبال الكتابة ولواحقها وإدبار الأمية وتوابعها . فجمع الأدب الأمي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه

والعصر الجاهلي هو من هذه العصور الأمية ، ولكنه أيضاً من العصور التي عُني بها كبير العناية فى عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقات فى غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين الى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لهم قِبَل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتما العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها من التغير وتنكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من

شأننا الآن ان ننظر فى العوامل التى أدت الى هذا الخلود ولا فى الوسائل التي اتخذت اليه . وإنما الذي نريد ان ننبه اليه الآن هو ان عصر الانتقال من الأمية الى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التى اتخذت الى ذلك الجمع والتمحيص لم تكن تمكن فى غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها فى ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التى اتخذت الى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك ، بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم فى الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم بالدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتما عرفت أن الأمة كلها فى الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يألو في الجمع ولا فى النقد جهداً وبذلا من عقل أوصحة أومال . ولوكان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التى سلكوا ، ولرحل كما رحلوا الى كل مظان الأدب يجمعه من الصدور ، ولعكف عليه بعد جمعه كما عكفوا ، ينقده ويمحصه كما نقدوه ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال

والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا فى سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا فى الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا فى النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل فى مقدمته التى قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل

لا البحث الدخيل تعرف منها ان أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان فى الوجهة والروح والمقدرة ، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء فى التقدير على بعد العهد إلا اصابة اولئك فى التمحيص على تقادم العهد ، وأن ليس أعجب مثلا من حصر الدكتور هل للثقات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلاصدق نظر ابن سلام فى عرفانه واعتماده على اولئك الثلاثين. ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم فى طبقاته فى حكم الدكتور هل ! ألست ترى فى هذا وحده ما يكفي لدحض تخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟ ولكنا لا نريد أن نتعجل الآن ما ستراه إن شاء الله فى موضعه من هذا الكتاب .

صاحب الكتاب والبحث فى تاريخ الادب

أما الذي نريده الآن هو أن ننبه الى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر ، بين وسائل البحث عن الأدب الأمي ووسائل البحث عن الأدب الخطي . فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا فى طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التى وجدها تتبع فى اوروبا فى القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبي فى القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التى تعنى « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت فى أيديهم من الملاك » ص ٤٨ كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط .

وان تمحيص رواية الادب الامي ليس بأقل استحقاقا للاكبار والثقة من تمحيص كتابة الادب الخطى . وكأن لم يخطر بباله انه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به اقدمها الى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال ان ظفره بها لا يمكن أن يصرف عنه شكا او يورثه يقيناً لانه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربى كانت تدعو الى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامى ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يمضى في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك فى البحث عن الادب الاسلامى وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهتداء

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الادب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التى عثر فيها على أشعارهم والى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ واذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التى كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرىء القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرُقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ واذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فاذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التى لن يصل اليها قط عن هذه

الطريق ؟ ألا يرى انه يكلف نفسه شططا ويوسع تلاميذه رهقا بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد ؟

متى يوجد تاريخ الآداب العربية ؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك باللزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية فقهها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من ان تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات

ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثنى منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام »

أرأيت الآن؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة، وعليك الآن ان كنت من أنصار هذا الجديد أن تأخذ قلمك بعد ان أجاد لك الاستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف باء من جديد. تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما الى ذلك مما يريد الاستاذ ان يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة الى كلمة وجملة الى جملة. واذا مدّ الله في عمرك قرونا كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافة اليونانية انها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد.

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرد ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وانه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة. ولقد قاس هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل فى تاريخ المخطوطات ولا على ابحاث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعانى باختلاف العصور، ولا فقها يرد الكلمات الى مناشئها التى نشأت منها فلم ير بداً من ان يقول ان هذا كله وكثيراً غيره لا بد ان يعمله من يريد تاريخ الادب العربي. ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامية لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض ان القدماء

في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية. واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكد تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يدانى ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة و بين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل الانجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار اسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مرى ان يتعلم الفرنسية من ان يتعلم الانجلوسكسونية ، وان كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءا طبيعيا تدريجيا انبث في كل هذه القرون

و تلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب ما دعا الى وجودها فى الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر مافيها متعلق بتاريخ تلك اللغات فى عشرة القرون الاخيرة لايجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن فى صورته الحديثة فى الانجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن و نصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد ان يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التى أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك فى صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما

لا ينطبق ؟ أليس هذا الجمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج ، عن التجديد الذي نحن في حاجة اليه ؟

انا نظن القارىء قد تبين الآن ان آراء صاحب الكتاب في الاصلاح لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطىء به صاحبه الشاكلة وقليلا ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق البحث فلعله يستطيع ان يأتينا عن هذا الطريق الصعب بجديد يستحق التقدير



نقد الكتاب الثانى :

هل طريقته فى البحث علمية ؟

تمهيد

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالاحرى في الشعر الجاهلي . فان البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكد صاحبه يزيد فيه على ان رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقا بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقا في النحلة التى نحلهما إياها والصبغة التى صبغهما بها . نحلهما في الحالين اسم العلم ، وسمى بحثه في الطبعتين بحثا علمياً ، كأن الادب يتضح عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في ابحاثهم . فهذا داع آخر يدعو الى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب الى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء

(١)

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

الشك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ملخصها ان الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نُسب اليهم مالم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحصوا الشعر الجاهلي فصححوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم

وقد سمى صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها فى الكتاب أول مرة فى صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها فى صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد ان ثبتت لنا هذه النظرية ان تتبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل ان ننظر فى هذه النظرية وأدلتها وقبل ان نقارن بين طريقة صاحب الكتاب فى إثباتها وطريقة العلم فى تمحيص النظريات لا نجد بداً من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث

إن الدعوى الجديدة التى ادعاها الدكتور لن ترزأ اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولا نسبه بعد ان كان ينسب الى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلى في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماً يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا فى هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلى انما قُدَّ على قدِّ القرآن والحديث كما يقد الثوب على قد لابسه » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لايشك صاحب الكتاب فى ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل الى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عربيته : عربي الالفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به فى اللغة على كل مايمكن ان يكون الشعر شاهداً عليه من الالفاظ والقواعد والاساليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه. فدعواه الجديدة التى كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على ان تجعله ضائع النسب لايعرف له فى اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة فى نسب الشعر الجاهلى قد يبلغ عددها عدد قصائده ، نظرية عن كل قصيدة

لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أدبها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه يذهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص٦٠ وكأن هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت

فلست أريد أن أقول البحث وانما أريد أن أقول الشك » . وما نضع موضع الشك فلن نبنى عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال. فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسما من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين ويبتنى للغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباها الناس كانوا فى رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لانفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب فى مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة يخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأ يسمح لشخص ما ولو كان أستاذاً فى جامعة أن يهدم أو يعطل فى دقائق يخط فيها أسطراً ما بنته الأجيال فى طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز فى البناء يتحرز كل التحرز فى الهدم. وكما يبنى يحافظ على ما يبنى . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضيع فى ابحاث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضيع بشك جزاف لا مبرر له . وليس

معقولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير ثم يعرض كل ما يجمع للتضييع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك الحر كما يسمونه أو المطلق كما ينبغي ان يسمى ـ الشك غير المقيد بالحقائق غير المبنى على البراهين

واذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكا علمياً كما يدعي فما هي الحقائق أو ما هي البراهين التى يرر بها الأخذ به فى الادب العربي ؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

ان المبررات التي يمكن أن يقال ان صاحب الكتاب قد جاء بهما لتبرير وضع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك مجردة من الكلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول ان مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رفيقاً » ص ٦٠ . فهو يغلق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢

المبرر الثاني ان مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقلب العلم القديم رأساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي الى نتائج « هي الى الثورة الأدبية أقرب منها الى شيء آخر » ص ٦٣

المبرر الثالث ان المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في أول هذا العصر الحديث .... والناس جميعاً يعلمون ان هذا المنهج .... قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧

المبرر الرابع ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨)

هذه مبررات أربعة من يمحصها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب في تبرير الشك في القديم

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم ان الباحثين إذا أرادوا قبل البدء ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم تلقاء موضوع البحث وتبين وجه الحاجة الى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها رابعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم نقصاً سيسعى البحث الى تكميله ، أو لبسا سيسعى البحث الى تبيينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نبذ القديم بعضه أو كله سيسعى البحث الى الكشف عن وجه الحق فيها . ولو ان الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مهما اقتدر ، ولقصرَ شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه، ومواطن الضعف منه، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لايضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً، كأنما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة

ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر. ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين

ولو في غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله ما يكفى وحده لاماتة الكتاب وليداً. وإسقاط صاحبه في عالمه العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يذعن فيه إلا لمناهج البحث العلمى الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا نقتصر من النقد على ما كان يكفى الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل الى حد ما تلك النقط الاربع التي سبق أن سميناها بالمبررات تجوزاً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمى فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين

المبرران الاول والثاني

اما المبرران الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد فى تاريخ البحث العلمى الحديث مثيلا لهما . وما نظنهما كانا يخطران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصوران عالما فى النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلا اذا ضاقت عليه سبل البحث فى علمه يجيء إلى

المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه ؟ ولكن ها نحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ ، وواقعة فيه باسم العلم . وهل قبل الاستاذ أحدٌ حاول جهده أن يرد العلم الذي يُعمل له ثلاثة عشر قرناً الى الوراء باسم التقدم ، ويتساءل عن الثابت منه ـ كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي ـ باسم التثبت ، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد ، ويطمس معالم المعلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه يرتادونها من جديد؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول اخطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب ! ليكن ذلك ، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء وحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث الا هذا القدر اليسير ! ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايته القصوى هي ألا يدع ـ ان استطاع ـ في المجهول مجهولا يسعى وراء معرفته باحث ؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والحط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم ؟ أليس الأولى ان يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم ؟

ان العلم الحديث اذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناء الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته . وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس ، من الاحتراق وحقيقته ، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه الى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه ، الا كانت يوماً مجالا للبحث صعباً . كانت موضعاً للشك ومصدراً

للذة والقلق والاضطراب التي يسعى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر مفصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها . كل ذلك كان يوماً مجالا للبحث أيضاً ، مجالا صعباً كان مثاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالا شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودرساً واستنباطا واستقراء وتدوينا وتمحيصا ، حتى استبانت سبله ووضحت خططه ووضعت خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية على العلم والادب معا وعلى الشرق أيضا ان يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافقها حتى كأنها مقدرة مفصلة بعضها على بعض دليلا على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ — وسببا علميا للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فالمبرر الأول مبرر غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله يغلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقا ان نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلا ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثا جليلة تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثا تحت انقاضها

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي الى ما يقرب أن

يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضا مبرر غير علمي

ان العلم ليس من همه احداث الثورات ولا يرمي في ابحاثه الى استحداث الغرائب ، وما تراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به الناس . انما طلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجده . ان وجده بين القديم استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو بدهيا لا حاجة الى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ، والدكتور طه حسين من قادتها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القِدم علامة البطلان والجدّة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد باطل ، يسبق ذلك الى نفس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما يسبق الى نفسه مما نكتب أيضاً ان ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التى ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فما بين الحقائق أيا كانت ومن أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التى قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي من أبعد الأشياء عن العلم وأشدها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالذي اذا مل نَبذ ولم يحقق واذا استطرف قَبِل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو المحافظة ، أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة ولا يقبل جديداً إلا ببرهان

وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديما إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق .

لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى - جريا على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نبذه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح : ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم - الحق ليستمسك العلم به والباطل ليطبعه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانب الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، مترقبا الفرصة فيه ليخرجه إما الى الحق وإما الى الباطل . فهو والمجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح ان يجريه مجرى ما جنح اليه . فان كان جانحا الى الثبوت أجراه مجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذاكروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصرف هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبت منها . أما نتائج الراجح فان العلم يتذكر دائما موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا الى امتحانها من طريق آخر يؤدي الى قول فصل فيها فانه يسلك دائما ذلك السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحا جديداً للراجح الذي أنتجها ، ومبرراً لاجراء العلم إياه مجرى الحق . وان أدى الطريق الآخر الى بطلانها رجع العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فاما ان يستبقيه بعد تعديل وإما

ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلا مع النظريات

تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم وفي الحديث . وواضح ان أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ، فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة الثابت الى مرتبة الراجح الا ببرهان

المبرران الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج ديكارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ان ننظر في المبررين الثالث والرابع اللذين تذرع بهما للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم اللغة العربية

ذانك المبرران قد أخذا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بمذهب الشك في كل قديم الأدب العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه في البحث . ومن الغريب انه لم يبين فيه للبحث منهجا ولا طريقة ، بل كل الذي قاله انه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين . وليس في هذا تبيين للطريق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان سلبي ينبيء بالطرق التي لن يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل كان يقتضي العكس . كان يقتضي أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابيا ، ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب

الكتاب لم يكن يدري تماما ماهو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول ان ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير ان يبين ماهوهذا المنهج . فاما مقاله في السياسة الاسبوعية فهومقال غيرعلمي أراد به أن يسكت خصمين له أو ان يشتفي منهما عن طريق التهكم . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » ص ٦٧ . لئن كانت هذه هي القاعدة الاساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول ان العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن ان يكون هو المبرر بل هو اذن في حاجة الى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضا مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . واذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود [1] فانا لا نريد إن يكون لنا بها

---

(١) انظر Descartes ، دائرة معارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

شأن قط لانا لا نريد ان ينزل بنا الشك الى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه

على ان فلسفة ديكارت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي وفى غير الشعر الجاهلي . ذلك لان من قواعدها أو حقائقها التى وصل اليها ديكارت نفسه أن ما وجد في الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليما .. وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربى وأن الأجيال قد تتابعت فيه والشعر الجاهلى قائم في الاذهان واضحاً جلياً منسوباً الى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقدماء وأنصار القدماء ديكارت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكننا نخشى ان يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ الى ديكارت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلاء أن قصة امرىء القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وان غزل امريء القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وانما هو مفترى عليهم بعد الاسلام ، فيرجع ديكارت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدماء ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكارت الناشئة عن تطبيق مذهب ديكارت بواسطة ديكارت نفسه

ولكننا لسنا ننظر في موقف الدكتور تلقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن الى الدكتور أن منهجا قاعدته الاساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يجدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم

عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم

لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحثه خلواً من كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت يعنيه لوقفَ العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود. تصوّر ان كل باحث في علم ما — في الطبيعة أو الكيميا مثلا — شكّ في كل من عداه من العلماء. شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين وفى مقدرة الامناء، وشك طبعاً فى النتائج التى وصلوا اليها. وتصور أن الشك ألح عليه كما ألح على الدكتور، وانه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد تلك الابحاث من جديد. قل لي هل يتسع عمره لهذه الابحاث كلها أو لاغلبها وهى قد استنفدت أعمار الاجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن يُعيد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ ان التفرغ لفرع ما من علم يكسب المتفرغ مقدرة خاصة فى ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التى يكتسبها شخص آخر تفرغ لفرع آخر، وان شئت فقل لموضوع آخر، فى نفس العلم — مقدرة تنشأ عن طول الممارسة، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب، وعن الاغلاط التى وقع فيها ثم انتبه اليها، وعما يكسبه ذلك من بصر بالاغلاط ومسبباتها، وبالعقبات ومذللاتها. فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات الخاصة فى كل باحث شكاك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن تجتمع كلها لانسان واحد طبيعياً كان أو كيماوياً — أو لغوياً ؟

لكن من يسيء الظن بكل انسان يسهل عليه ان يحسن الظن بنفسه كل الاحسان، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك الابحاث ليتثبت منها — أجرى بعض أبحاث فيشر مثلا في السكر أو في الزلاليات أو أبحاث طمسن أو ملكان فى الكهربة Electron فخالف على غير علم منه

شرطاً من شروط إجرائها ، وهو لا بد واقع في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الاساسية على رأي طه حسين واستقبل بحثه خلواً مما عمل فيه من قبل. هب أنه أعادها فوصل الى نتائج تخالف نتائج الباحثين الاولين ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا محجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل الى نتائج غير التي قالوا ، وهي حجة تبدو لاول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلا على حمق قائلها وجهله ـ هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث ؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء قد وصلوا الى نتائج مختلفة ، لا في المواضيع المختلفة فحسب ، بل في الموضوع الواحد أيضاً ، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه ؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي ، يفرق بين الجهود في العلم ، ويدخل الفوضى في العلم ، ويؤدي في النهاية الى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين . لكن العلم لا يأخذ به ، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده ، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحثه . ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية ، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب

على انه يحسن بنا الآن بعد ان بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبه صاحب الكتاب الى ديكارت ان نتبين نصيب ديكارت من التبعة التي حمله إياها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا مالا ننكره ومالا نجادل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة ديكارت العلمية راجعة الى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة الى انه شك ، ولكن الى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى الى طريقة في البحث خرج بها الى بحبوحة اليقين ، ثم ترجع الى أنه طبق تلك الطريقة في نواح مختلفة فأثمرت معه في بعض النواحي ثمراً حسناً ولم تثمر معه في بعض . أثمرت معه مثلا في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة التحليلية ـ أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه ـ ولم تثمر معه فى الفلسفة أو الطبيعة مثلا إلا قليلا مما يأخذ به العلم اليوم

تلك الطريقة هي التى بينها ديكارت فى رسالته التى أخرجها للناس سنة ١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت فى البحث والذي عقد له (صاحب الكتاب) فصلا فى كتابه وعجز ـ لأمر ما ـ عن أن يبينه فيه . وقد رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن يجهله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به الى الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التى هو أستاذ لآدابها ، وليتخذه دريئة يرمى من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتى اذا قيل له لم فعلت مافعلت ؟ وهل يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ للغة في أى جامعة من جامعات الأرض على مثل هذا ؟ قال فعله قبلى ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما انتهجه من العلماء كل المحدثين ! وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجا

كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه فى هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا رأى أحدهم، وسواء أكان ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاما ناشئا يتربى فى احدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ،وشك فى كل شيء مما تلقاه في تلك الكلية ،شابا لم يكد يتجاوز العشرين ولم يكد يغادر باب الكلية الى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك الفتى الغرير لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُحتج به أو أن نشتد فى محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من ان تتفرع حياة ديكارت الكهل عن حياة ديكارت الشاب وأن يكون فى تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالى الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالى العشرين ،الذي أدى تطلب المخرج منه الى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما تشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خلط بين الشك وبين **المخرج من الشك** فجعل الشك القاعدة الاساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت ان يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث الى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى الى نتائج بعيدة عن العظمة لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا

ولكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعا يعلمون أنه القاعدة الاساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » ـ

لكي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استانلي جفونز ووليم وليص

أما جفونز فقد كتب في كتابه - « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي باسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص باسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور ليهتدي بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي : -

(١) ألا تقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان نتجنب العجلة والهوى ، وألا نُضَمّن قضايانا من الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلا هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال .

(٢) ان نجزّىء كل مشكلة نمتحنها الى أكثر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لنرتقي بالتدريج الى علم أعقدها .

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نغفل شيئا

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم » . اه

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه. وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد [١] أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فان الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الاساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل. فان كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شيء انه حق إلا اذا قام البرهان على أنه كذلك. وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته. ثم بدهي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة «الاساسية» التي زعم الدكتور لأن ذلك سخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا

ولكي تتبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأ نلفتك الى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Brittanica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان «طريقة ديكارت» ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ملخصه الذي ذكره وليم وليص كاتب ذلك المقال، قال:

---

(١) الواقع ان كلا من ديكارت وباسكال مسبوق الى ما عرف باسمه من قواعد النظر، سبقهما الغزالي - على الاقل - وسبقهما قبل ان يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل «محك النظر ومعيار العلم». والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد الى ديكارت باسم منهج ديكارت وبعضها الى باسكال فهما اول من أظهراه عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حين ينسب الى ديكارت منهجاً سبق اليه الغزالي؟ الأن الدكتور كان يجهل مذهب الغزالي في النظر، ام لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع؟

« تلك هي النقط الاربع لطريقة ديكارت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك

(٢) الاشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله الى أبسط منه منتقلا منه الى العناصر الاكثر نسبية وتعقيداً

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكمل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيما مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما » اه .

ومن المقارنة بين هذه النقط الاربع التى ذكرها وليم وليص وبين تلك القواعد الاربع التى ذكرها جفونز تتبين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارىء الا ملخص منهج ديكارت لا نصه ، وتتبين أيضاً انهما مع اختلافهما في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلا بديكارت وافتراء عليه كما سترى انه افترى على علماء العربية المتقدمين .

تطبيقه ما سماه منهج ديكارت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكارت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قويماً يجوز الأخذ به فى العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور فى تطبيقه على الأدب العربي مؤدية الى غير صواب . لننظر قليلا فى السبب الذي جعل

الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج فى الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يجدد الأدب ولذا يصطنعه فى الأدب . ولكن هل من الضروري اذا جَدد منهجٌ فى البحث علماً أو فناً ما ان يجدد ذلك المنهجُ بعينه أيَّ علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر فى هذا يتوقف على مابين العلمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلا لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فالأمر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهل هما متشابهان فى الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يجدد احدهما يجدد الآخر ؟

ان الدكتور فى كتابه قد بحث فى جزء من تاريخ الأدب ، فى نسبة الأدب الجاهلى الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث فى نسبة الافكار أو الأقوال الى أهلها كالبحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهري بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينهما ـ Reasoning by analogy كما يسميه مناطقة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه مناطقة الشرق ـ يجعل الاستدلال بذلك استدلالا غير صحيح . لو كان ديكارت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينهما يبين فيها أوجه الشبه الاساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يجدده أو يجدد تاريخه ديكارت ، وموقف الأدب العربى حين يريد أن يجدده أو يجدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس فى الكتاب ما يدل على أنه فكر فى فعل شيء من ذلك ، وهو

لم يزد بعد أن أشار الى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مهما يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون أن حجر الفلاسفة أو الا كسير مهما يطلب منه من تحويل قصدير الى فضة ، أو نحاس الى ذهب ، يفعل

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث و من الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالى عند التفكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقى الى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء » - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت الى صواب ولم يتناول مناهج القدماء بشيء من تبيين - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية

الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ص ٦٧

لقد نال صاحب هذا القول نيلا من نفسه، فلقد وقفها به موقف من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير . انه يدعو في تلك الجملة الى نبذ كل قديم الادب وتاريخه لأمرين اثنين ينعاهما عليه : انه يقيد الحركة الجسمية وانه يقيد الحركة العقلية . فاما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل . ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه الى ألا يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقييد بالمعروف من الحق ، يتقيد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً ولا عنه محيصا ؟ فكأن كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغمه في تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان ذلك عيباً في القديم فانه أيضاً عيب في الحق . وقد تذرع الاستاذ به لينفر من القديم كله . فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف العلم الصحيح ونعت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن هو انه حق . ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل عن ان أهمها هو التقيد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف

التدين الصحيح والبحث

انه ذهب الى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفي بعض الحق أو

يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محاباة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يحابي أو يداجي في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعي الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمساكا به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محببين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغّضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يُخفي بعض الحق أو يدلس في البحث محاباة لدينه ، اذ ليس الحقّ يخاف على دينه ولكن الباطلَ . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في ابحاثه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول الى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضا الطريق الوحيد الذي لا يؤدي الى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتمعا ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلجّ في الخطأ ، ويوغل في الاجتراء على العلم

والافتيات على سنن العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره مالا نظن مؤرخا قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ ـ لا نبالى ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامى كله انه كان عصراً تقاسم أهلَه الرياء والمحاباة والخبث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأتقياء منهم وغير الأتقياء ؛ فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما وورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحاباة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية. « وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عربا يتعصبون للعرب أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلى كلمته . فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافا » . هذا قوله وهو لا يريد به أن روحهم الدينية كانت تبعثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبعث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو افتراء أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب ! كما يدل على ذلك رميه النحاة والرواة والمفسرين والمحدثين

والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء فى ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ! وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق الى نفسك غيره نعود بك الى تتمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا فى حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الاجيال المقبلة » ص ٦٨

ولا يخدعنك ما فى قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر الظلم وأفسقه ، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا فى ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يقترفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : نقائص يندى لها جبين الانسان أياً كان ، متديناً أوغير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى الفطرة أن تُسلم أو تجوّز ان أمة بأسرها قد تدنست بها في أي عصر من العصور

ولو أن صاحب الكتاب جاء ببينة على ما تضمنه ذلك الكلام من

الدعاوي الكبرى واتهم المخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبينة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي ببينة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها افتراء منه في العلم ، وكل اجتراء منه على القول بواحدة منها قبل أن يستوضح البينة عليها ويوضحها للناس جناية منه على التفكير العلمي . وكل جناية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والاتساع

على أننا نحب أن نستلفتك الآن الى عدة أمور في ذلك الكلام :

الأول ان صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يجيز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يجيز القول بالفساد الا ببرهان

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكليات من القضايا الاستقراء . وصاحب الكتاب لم يستقر العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه . والمراجع الموجودة لا تغني عن الاستقراء شيئاً ، وشكه فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه

الأمر الثالث انه في تقسيمه الناس عندئذ الى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، والى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تعليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتنزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لان

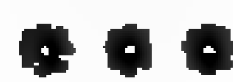
الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه الى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ، ولان ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية والاديان التي كانت مستحوذة على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهى كلها عن الكذب ومشايعة الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل سبله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية . فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفو أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمساك بالحق ، والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو تشدد . واذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحرى ذلك أيضاً باسم الدين تحت تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . اذن فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة للقارىء عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعله علم أنها ان قامت فلن يستطيع لها تذليلا ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي يعلم ولكنه يطمس ويعمى ويختلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء .

والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بينة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير

تدقيق ، ويسير من الأعقد الى الابسط بدلا من أن يتدرج من الابسط الى الأعقد . أليس هذا دليلا علمياً على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاها على العرب والعجم والمسلمين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ناسياً ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول، انه انما يكتب بحثاً علمياً لا بعض حديث الاربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصاً في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اقترف في العلم اثماً كبيراً بارساله رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أعم القوانين

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يذعن الا لمناهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده ـ قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ـ ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه لن يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خلق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذى افتراه . أو كأن طبيعة الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكارت ومنذ عامين فى الشرق على يد طه حسين



وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فانه ليس أدل على جهالة الشك وبعده عن العلمية من سعة غير محدودة

يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فان الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار الى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب الى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو مالم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوى عليه فهمه ؟

فلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا الى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسننه . ولكنا آثرنا أن نزيد في إنصافه وفي اقناع القارىء ببغي صاحب الكتاب واسرافه ، فالتمسنا المبررات التى يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود. التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه . فقد كانت كلها اما عيبا لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعناً عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعا قد فعلوه

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو مالا يمكن أن يعذر فيه اذ التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في ابحاثهم أن يهملوا ابحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله علي القدماء من غير برهان، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاما وتركوها علوما مضبوطة وفنونا، فهوما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التى

يكتب باسمها ألا يلقي الباحث دعاواه جزافا من غير برهان، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكراً كتلك الدعاوي التي ادعاها الاستاذ على القدماء

معرّة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث اذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فانه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشد تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالـكيمياء والطب تملك ضد الشك سلاحا لا تملـكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فان العلم التجريبي يستطيع اذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب الى معمل من معامله الـكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ،وما يقمع أو يفحم كل متفلسف شكاك فلا يستطير شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك الى مثل ذلك الحـكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهنأ فيه للشاكين وكان الشكاكون أجرأ عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجربي في القدرة على اتقاء معرة الشك المطلق راجع بالطبع الى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لـكن العلم لا تهمه أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لانه يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فانها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي ، ولا أن يكررا حادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل ان الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الارض لا يستطيع أن يدرسها عن كثب إلا من شهدها من المؤرخين. أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدها، في حين يستطيع

العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيدان ، قيدا الزمان والمكان ، قد تحرر منهما العلم الى الأبد ، وتقيد بهما التاريخ الى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول الى قوانين الفطرة العاملة فيه ، أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل الى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطر ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جناية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخين لانهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكا في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهبه الشك الجزاف ان يصبح أثراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أ كانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بمأمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد ان يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بهما نفر من أهله باسم التجديد ...

ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك

المطلق فان العلماء لا يأخذون به ، وان العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجتراء على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أوتي شيئاً من الفصاحة وقسطا من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه - يأتي فيملأ فاه فخراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز ما لديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأ يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد



(٢)

صاحب الكتاب والفرصة الجديدة :

الحدس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فانا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ما سماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجده ونريد الآن ان نبحث عن ركن آخر لا يقل شأناً عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي ان نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلمي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه

اذا كان هناك شيئان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذانك هما طبيعة شكه وطبيعة تخمينه وحدسه . كل انسان يستطيع ان يشك ، وكل انسان يستطيع ان يحدس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العامي يغلب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، ترى المدربين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحدس إلا مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ،

على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي ان نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تذرع بها الى اثبات هذا الفرض الجديد

ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذى افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغهما بها ليفهم القارىء أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلا قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله فى معرض بيان المنهج الذي يريد أن ينهجه في بحثه « يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله — حين أراد أن يبني شكه في أمانة العلماء السابقين على ما رآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث — ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه فى الكتاب يقع في نفسه ان البحث الذى بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذى يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا ان صاحب الكتاب قد سمى دعواه تلك نظرية وأكد هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القاريء ان صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية ممحصة على طريقة العلم فى تمحيص النظريات . لكن يرجع

الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب فى تاريخ الأدب الى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر فى قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً ينكر ان القدماء كانوا علميين فى هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأي هذين المعنيين أراد الدكتور طه حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التى يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من احدى اثنتين: إما ان يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، واما ان يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء المحدثين . ولا نظن صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثانى واذن سنبنى على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقته في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات

ما هى النظرية فى العلم ؟

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد بافتراضه الوصول الى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين ان الفروض الممكن افتراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا ان يدنى من التفسير الصحيح ، وهو لن يدنى من التفسير الصحيح إلا اذا اتبع صاحبه فيه

الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس . والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به ، ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه الى أربعة أدوار :ـ

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح ان تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العلم دليلا على صدق الفرض إذ من الممكن افتراض أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتمحيص

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض

وفي الدور الرابع يكون التمحيص بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان الى الفرض أو النظرية ـ كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمي ـ ولكن ذلك لا يكون دليلا عند العلم على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها

كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع يظل مستمراً عند العلم حتى يرتفع بدليل قاطع

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فان النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيميا بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي الى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لافوازييه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لافوازييه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو ان الفلوجستون وزنه سلبي ! نبذت النظرية وأدى نبذها الى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت ان نظرية الفلوجستون هذه قد أدت الى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوزاً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها

وهذا الدور هو بعد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مبرر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فانها ستؤدي في هذا الدور الى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا امكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يقرب من الحقيقة وأيها يبعد

عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لانها بدونه تصبح أدنى الى التضليل منها الى الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق

مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثلٌ واضح من أمثلته ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس الى مادق من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات و التجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطابقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات الى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان

وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً . لذلك كان التمحيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الغرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارىء بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية

هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ. فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات، وعليهم إذن ان يحلوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف. وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال

والبحث والتنقيب الأثريان قد يسدان مسد التجارب الى حد ضيق محدود، فليس كل حادث يترك أثراً، وليس كل أثر محفوظا، وليس كل مؤرخ يستطيع ان ينقب، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً هذه القيود، ويراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحملوا التاريخ فوق طاقته، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون في التثبت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك: لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها، ولثبوت مادته وتجانسها، بخلاف التاريخ. فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لامكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد. أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها مجهود بشري وان طال على جهاده الزمان. فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه

بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصلح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرز والاحتياط

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وانما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قال المؤرخون بامكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فان الدكتور طه حسين ممن يقولون بامكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعى انه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناسَ به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم. فأقل ما ينبغي أن يلقى به بحثه هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعى الدكتور أن بحثه موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لها ، وانما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هـذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غيرما فحص ولا نقد ولا تمحيص ، وان يتخذوا من خروج الباحث في بحثه على القديم دليلا على صحة بحثه وقرينة تحمل على الاطمئنان الى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدما ولا حدوثا ، فلن يضير حقاً عنده قدمه ، ولن ينفع باطلا عنده حدوثه ؛ وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى، ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن ان نسيء الى العلم بالسكوت كما أساء اولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقريب من الحق هو أم بعيد ؟

هل تثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟

واذا أراد الناقد أن ينظر فيما اذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الاولى في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولا من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها، ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال

ما هي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسرها بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لتفسيرها ؟ لا شيء . إن الاستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الادب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الادب على انها وقائع وجعل هذا الانكار هو النظرية ! إن من العبث أن تحاول المطابقة بين طريقة الاستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فما فرض الاستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقتها في شيء

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الافتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الاول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق

كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعمد الدكتور الى الشعراء الجاهليين

شاعراً شاعرا ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغى أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى يخص به كل شاعر ويستعين فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شاك فيما يشك فيه منها الا لسبب صحيح . عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفى غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركوا في نقد ما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشتراكهم ضمان لا بد منه للوصول الى نتائج هي الى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد بالوصول اليه انسان مهما كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلا مثل هذا أداه وأدى غيره الى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه الى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين الى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه فى العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هى مبعث الامل في أن يؤدي الفرض الى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمحيص

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثانى وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك فى اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلا أن هذا الفرض يستدعى أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكوا امرأ القيس والنابغة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا

يجد مثلا من بين المفسرين والمحدّثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلا يبرىء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلا من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكا في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ماقاله اولئك الفحول فيرجع على فرضه فيعدله تعديلا آخر يبرىء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعقده حتى اذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدّل فرضه تعديلا ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلا من النحاة وقصر اتهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي

وهكذا يظل الاستاذ يختبر فرضه الجديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى اذا وجده في النهاية قد تضاءل في نور التمحيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوراً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمحيص العلمي الى أن الوضع انما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظل من جدة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حقاً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الامر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناه على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلا لكتابه وقصره

على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث الى كثير ومن غير أن يأتي في نقدهم ونقد أشعارهم بمقنع

وما كان من المرجوّ ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر. ولسنا نلومه علي انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن تزيى بزي العلماء المحدّثين وليس منهم، وصبغ بحثه بصبغة البحث العلمي وما بحثه من البحث العلمي في كثير ولا قليل

طريق صاحب الكتاب في الاثبات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي سلك لننظر أمؤدّ هو حقاً كما ادعى الى اثبات تلك الدعوى التى ادعاها في الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصوّاب كما بعدت « نظريته » تلك عن نظريات العلم

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا الى استعراض الكتاب كله ونقده، فقد كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينظر فيه من شاء أن يقف على أدلة الاثبات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية ان نتبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين. لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقلب

صفحاته بعد الرابعة والستين لترى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم تعثر على مبدإ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكأن صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من كتابه ! لكن ما أنفقه بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إيثار التفصيل والاتيان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كمسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التى لا جدال فيها بينه وبين أهل فنه ، فاجتهد مثلا أن يثبت ان القرآن « لغته هي اللغة العربية الادبية التى كان يصطنعها الناس في عصره » كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبيين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقيها من يسميهم أنصار القديم على طلبتهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة الى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هو في أشد الحاجة اليه ليقيم من دعواه . لكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً لنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التى هى مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش فى البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطناب وجاء الايجاز وخرست الامثال واقتصر الاستاذ البحاثة على ذكر رأيه مجرداً عن

كل توضيح أو تمليل

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وانما أردنا هنا ان ننبه الى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها لغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فان الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوي هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبياي ووادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات !

انا نجهر هنا بالقول للاستاذ ولمن لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بامكان تحقيق احدى تلك النقط فضلا عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته الى لعب لاعب وهزل هازل منه الى بحث قصد فيه صاحبه الى الجد وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا نقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقط واحدة بعد واحدة لترى مثلا من مبلغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس« طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها ... الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التى يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التى زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامى . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامى أصدق تمثيلا للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب الى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجرير وذي الرمّة والاخطل والراعي » أدل من شعر طرَفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التى زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية التدين،مستنيرة ذات « علم وذكاء و ... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة »، سياسية ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام.

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية التى لقيها النبي من المشركين واليهود والتى هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركى مكة ومن يهود المدينة وممن كان حول مكة والمدينة من القبائل ،وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلك النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما،

ولا تنطبق على من حولها مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولها ليست هي كل بلاد العرب ، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهرتهم ، فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حظاً عظيما في جهاد قدرة لهم على الجدال والخصام ، وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدال والشدة في المحاورة ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما الى ذلك.

فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدال كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد المادة لا في جهاد مقدرة على المخاصمة . والبون بين الاثنين بعيد

وأما مازعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدال والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فانه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنبين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فانَ جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أحط أنواع الجدال وأبعده عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدال بالقوة ، وإنك لو استقريت مواقف المحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين انما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب

قاطعاً حاسما : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) أبلسوا حيناً ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم اذا أخذتهم الحجة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قال المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقالوا تقوّله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجدهم يماجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطلبه عاقل، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل،من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبيلا فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) لم يفقهوا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال.

وعلى مثل هذا النمط السابق تجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما اتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا الى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك » ص ٧٤ ، وكأن صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ! ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ! من غير أن يكون لهم من البصر بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ! واذا صح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا أن يختار موضوعاً أو مواضيع بحثتها أو تبحثها الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس يهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركا بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يحاجون به في تلك المواضيع ونقده

والاستدلال به على انهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اجترت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فان الاستاذ يصيح بك « كلا . لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل

على اننا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي نقلنا لك نصها آنفاً لانها ان تصدق ان صدقت إلا على مشركي مكة ، على نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البعث والخلق . أما أهل المدينة فقد كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلة . واحتياط الدكتور لها بتقسيمه العرب الى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤ هو محض افتراض لايعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة منقسمة الى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليهما . أما إن كان أراد به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم الى طائفتين ، تابعة ومتبوعة، لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقم على اتصافهم بهما دليل

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وانما هي آية صادقة على كل حال ، على

الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المترفون والمستضعفون وان لم تكن جزءاً من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وامعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لا له ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمان ، يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون (١).

وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولا باثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابكة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم الى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيهات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة واحدة يجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام

أما تساؤله : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره الايجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع صاحبهما ان نفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظاً في الصدقات سواء أكانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد كان فريق من أهل مكة

---

(١) انظر ما قال هوجو فنكلر وليونارد كنج وما قال هنريش شورتو عن العرب قبل الاسلام في تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

والطائف من المؤلفة قلوبهم، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج الى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين اثنتين ليس فيهما شاهد على ما يريده ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري ألأنه يجهل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجهلها الناس ، مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم وإياهم » « واذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ». ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها فى القرآن لا يعدم فرضا من الفروض يؤولها به الى ما يريد

بقي الآن استشهاده بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة الى آخر ما قاله . . وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين الآية) وآية (لايلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآية الاولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس الى حزبين حزب يشايع أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى مايدل على مازعم وانما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدال بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أى بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنين اما أن يحتج بالقرآن فقط وليس في الآية المعنى الذي قال ولاظله واما أن يستعين على تفسير الآية بتاريخها فيجب أن يأخذ بحادثة نزولها

من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال. اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء ويغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون. على أن حادثة واحدة مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم المجاورة، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم

كذلك الآية الاخرى: آية لايلاف قريش، لا تدل على شيء من اتصال العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش، وليست قريش كل العرب، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء يفيد التحضر والرقي، فقديماً جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية وغير افريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ريش النعام وسن الفيل

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي، وان القرآن وحده هو الذي يبينها. وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه، فان هذا الزعم ليس من قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب، ولكنه من قبيل الخبر الذى يقال علم صاحبه أو لم يعلم

ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب الجاهلي المدوّن المعروف. والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضيّ فيها ضرورية لمن يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته، وينفق الطلبة من وقتهم في دراسته. وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالامم المجاورة لهم. لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب الجاهلي موجودة في القرآن. وهو زعم مكافيء لقوله لو قال: إنه فتش كل الأدب

الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قال هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟

الحق ان الأدب الجاهلي لم يخل من هـذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا . فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبعرى في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالته الاقتصادية عن آية لايلاف قريش . فهناك يحدثه ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً :

ألهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفاسير [1]

وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها رحلت عير أتت عير

وان الناس أكبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبعرى فسعوا الى بني سهم وطلبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقتصوا منه بقطع لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش ، وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يبلغه قول ابن الزبعرى فيقول في بني سهم فتضطر قريش الى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فآثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبعرى وبين لسانه

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضعها من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس

(١) السماسرة

في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير اليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يومئذ غائباً نحو اليمن . وأما انهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبعرى « وقولها رُحّلت عير أتت عير » منه في الآية الشريفة «رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فان القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين و نور مبين

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس اليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلا على أن الأدب الجاهلي موضوع . واذا كان لا بد من الاشارة الى بعض تلك المواضع فانا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود و تاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني، وكيوم السلان، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن و فارس كانتا متصلتين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وأن العراق وأسواق الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها فى حاجة الى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وان مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأحراش والأدغال

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التى تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا انا جعلنا حرماً آمناً ويُتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا التخطف الذي ذكره القرآن

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلى التى تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على مايسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التى بزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات . إنه لايرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب الى أغنياء مسرفين في الربا وفقراء معدمين لايستطيعون امتناعا عن الربا . أما الاغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فيرابوا أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكلى الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والا لما حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في مايفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس فقط ضعفا في المنطق وتحميلا للآي فوق ماتتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الاصلاح الاجتماعي عامة والاسلامى منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غيرالعرب ، في ذلك العصر وفي مابعده من العصور . فالربا كان يكفى في تحريمه أن يكون هناك فريق وإن قلّ عدد بعض الفقراء بالمال حتى اذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم رباء ، واذا سعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا

يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التى جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شرّ ما لقلة الواقعين فيه مادام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للاتساع ، ومادام الاسلام يرمي لا الى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضا الى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا مالا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وفقهه ، وهو لايحسن فهم ذلك وان أحسن فهم خمريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على مايظهر لايعرف شيئا من حوادث تنزيله ، والا لعرف أن كثيراً من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة، ولعل من بين تلك الحوادث مالم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس ، وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل مادامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيا على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لاتذكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الامور التى تسمو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الادبي في عصرنا هذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس يصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وانما يصف

أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه ويذكره في شعره

فاذا كان الادب الجاهلي قد خلا حقا من ذكر الربا فلن يكون في ذلك دليل على أن الادب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحيته التجارة ، أو حرك شاعريته الربا ، لأن ذلك كله كان عاديا مألوفا لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ، لاسيما وقد كان الناس يرون الربا نوعا من البيع ، ولو رأوه نوعا من السلب ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه السلب بين الناس

ولعل من أضعف ماتكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على ان الادب الجاهلي موضوع لانه لايمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه ان القرآن يمثل العرب فيهم الجواد والبخيل في حين أن الادب الجاهلي يمثلهم كلهم أجوادا مهينين للمال ! وان القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به والأدب الجاهلي « اذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس منه افتياتاً آخر على الأدب الجاهلي فحسب، ودليلا آخر على عدم احاطته به ، ولكنه أيضا اسفاف منه في البحث لايستحق من النقد اكثر من الاشارة اليه .

واذا كان صاحب الكتاب لايفهم ان العرب لو كانوا جميعا أجوادا ماتمادحوا بالجود ولا تذاموا بالبخل فما النقد بستطيع أن يفهمه ذلك . واذا كان استاذ الأدب العربي بجامعتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي

وإني امرؤ عافي انائي شركة   وأنت امرؤ عافي انائك واحد

ولا مثل قول المتلمس

وحبس المال أيسر من فناه   وضربٍ في البلاد بغير زاد

أو قرأهما ولم يعرف ان الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب ، وأن الثاني لم يزد على ان احتج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير، فليس في مقدورنا أن نقرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ماضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فا كتبوه » انما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل امة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها. كنا نظن هذا وكنا نظن ان الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة ان ذلك التنظيم انما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا انه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم

ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أم موضوع لايمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لاتكاد تعد ، ولأن العام الشامل لايمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود .

لقد كنا نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور يرى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مرافقهم . وهو لايكتفي على مايظهر بذكر كذكر امرىء القيس : « وليل كموج البحر » ، ولا بذكر كذكر عمرو بن كلثوم .

ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معلقته ، أو كما فعل الحطيئة في قوله

« لأدماء منها كالسفينة [1] » وهو تشبيه ينطوى تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي ،ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن ـ لا . هو لا يكفيه هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكروه كما ذكره كوير وكامبل،وأن يصفوه كما وصفه بيرون ، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء. وبعد ، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقه وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك ان هي الا فروض وتأويلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد فتنهار ، وينهار معها ركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فبيّن لتلاميذه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الأقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعر أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثّل شعرُه الحياةَ فيه ، والى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع من الشعر الجاهلي في القرن أو القرن والنيف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكثر من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه

(١) الكامل : ج اول ، ص ٩٧

البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج الى البحث المتصل سنين ، وتحتاج فوق كل شيء الى أن يضبط الاستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتديء فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بعيد

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدل بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل عاباً وأكثر صواباً وأحسن طريقة في الاستدلال

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين : ناحية الدلالة و ناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وناحية النطق بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات

الادب الجاهلى واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول ان الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة الى قحطان ، والعدنانية الى اسماعيل عليه السلام . وبعد أن نقل عن أبي عمرو

ابن العلاء قولا حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيده قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهري كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين اذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ،والذي قيل قبل الاسلام بقرن ونصف على الأكثر، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا الا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الاسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم أدرك الاسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الاسلام مثل عنترة والنابغة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ما ذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتما دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الامم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الامة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزح من قبائل الجنوب الى الشمال كلغة من بقي من

أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالت على كل من القطرين الاحقاب والدهور. وأعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي بلاد العرب لا يدرى الى أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات !

إنا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين وانتسابهم الى اسماعيل لا علاقة له قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلا عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم الى اسماعيل لم يدعوا أن لغتهم هي لغة أبيهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية الى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل اللغة العدنانيه هي : ما ذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي يقول العرب أن اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة ـ وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على نقد ما يقول الرواة ـ يقول الرواة ان العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد العرب . ويقول الرواة أيضاً ان القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي الى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصي البحث عن أصل اللغة

العدنانية. فلنبدأ بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية، هم الجنس لا نوع من جنس. إذن تصير المسألة هي: هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الاولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال؟

نزوح القحطانيين شمالا قبل عصر ابراهيم

ان الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا ـ فقد جاء الاسلام وفي شمالي شبه الجزيرة قبائل يمنية الاصل، مثل لخم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج. ثم ان هوجو فنكلر وليو نارد كنج ينبئاننا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الاسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث العالمي « أن نفس مسيل الامم الممكن تتبعه في العصر الاسلامي من جنوب شبه الجزيرة الى الممالك المتمدينة حول البحر الابيض كان جاريا في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدهم الاراميون على الشرق ». وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « ان اللمحات الاولى المنبعثة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الاصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف ». والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الأثري الكبير ينبئنا في فصله الذي كتبه عن الامبراطوريات الاولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ الا صفحات قلائل قد كشف البحث الاثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على الالف الثالث قبل المسيح. وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » أن سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل

عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد .وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حجاباً في طبعته الاولى،والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبحه يتراءى من مقدمة الفصل الذي ننقده الآن ـ ذلك العهد يقول الاستاذ سيس انه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كانهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن مانستطيعه هنا ان ننقل لك كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« ان العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التى كتبها الملك البابلى الذي جاهده ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضى الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعى من خلال تلسكوب » . وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب الى ماوراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ،« ان كثيراً من خطابات حامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عند ماحكم مصر الهكسوس، فلم تعد الصحراء حينئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزى زمن النورمان فاصلا بين نورماندا وولاياتها الانجليزية . وكان الساميون الكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ماوجد

ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجيبا أن يرقي عبري مثل يوسف الى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على يد احمس الاول حوالى ١٦٠٠ ق.م. أي ان عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفي عام ، والعرب العاربة كانوا يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . اذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا الى أن نجاري صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التي استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلي الآن : صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان ، وبعد ما بين لغة الشمال ولغة نصوص و نقوش كشف عنها البحث في الجنوب ؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب ، كأنما هو لا يريد الوصول الى الحق ولكن الى تأييد رأيه من أي طريق . وإلا فلماذا فسر حمير مثلا بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأى النسابين الذين ينتقد قولهم إن هي الا فرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة ؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير ؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟

ثم ما هي تلك النصوص والنقوش و أين هي وما تاريخها ومن أين وصل اليه

عليها ؟ إنا لا نريد أن ننكر ان هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الاستاذ اليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التى رجعوا اليها ليرجع اليها القارىء أيضاً اذا شاء ويستوثق منها مما يريد ، وليشعر القارىء أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارىء عن شيء جديد . والاستاذ هنا يحتج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصراً ، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، ان الاستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما ينبغي أن يُذكر ، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحثه في سنتهم الاولى يستطيع اذا شاء أن يعرف مرجع مانسبه استاذه الى ابن عباس وابن الازرق مثلا ، أو أن يطلع على ما كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرهما فيما استشهد الاستاذ برأيهم عليه — مانظن تلميذه اذا شاء من ذلك شيئاً يهتدى الى مايريد . فالاستاذ باغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة اهمالا معيباً لا يمكن أن يعتذر فيه . حتى لو كان العذر خشية مايزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التى قادتنا الى هـذا الاستطراد ، أي على اغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش

والآن اذ نبهناه الى هـذا فانا نحب أن ننبهه أيضاً الى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثارهي وان كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق العكوف عليها أمام الباحثين ، وان ماوصل الى العلم الحديث من نتف أخبارها انما اختلس كما يقول فتكلر وكتنج اختلاساً والخطر يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمعقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج

عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق

على ان المسألة أهون من هـذا كله فيا يخص اختبار قول الرواة وعلماء اللغة في أصل العدنانية، فإن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية ولكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب. وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الاستاذ لولا عاملان اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما تتغير به على مر العصور . فبين عدناني العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين ٢٤٠٠ سنة على الاقل . ومثلها فصلت بين قحطاني الجنوب في العصر الجاهلي وسكان اليمن الاولين . وأربعة وعشرون قرناً تفعل فعلها ولو لم تتوال الاحداث الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالت على الجنوب في ذلك الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع أن تملك على قبائل الشمال أمرها الا ماسكن العراق والشام ومن تاخمهم. بهذا أو بشيء قريب جداً من هـذا يحدثنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن مانشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ، وتوارثوه جيلا عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ ماينقضها ولكن مايؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلا على صحة تلك الصلة بين العدنانية والقحطانية لكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ، أكبرَ دليل على صحة ماتوارث العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماءُ اللغويون

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تتبين الى حد كبير من المثلين اللذين ساقهما صاحب الكتاب نقلا عن الاستاذ جويدي الكبير ، واللذين لم يسقهما الا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالها ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرّع النقد على مطالبته إياه بمثلها ! كأن تنبيه النقد إياه الى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقديه بعجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقهها كل ما يعرفه العلم الحديث ولم يمنعه من ايراد ما طولب بايراده الا خوفه أن يقرأها ناقدوه من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما القى عليه الاستاذ جويدي الكبير في الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما ألقى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذ لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا عالماً من العلماء الذين ألموا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللا كما هو شأن بحثه اليوم

النقوش الحميرية

لقد نبه النقد صاحب الكتاب الى الطريقة المجدية في البحث لو كان ينتبه . نبهه الى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصحيح هو أم باطل الا اذا كان اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل الى أوائل القرن الخامس للميلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها الى نفس العهد أو الى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق

المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء اليمني من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتدي اليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتد اليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء المارون لا يستطيعون أن يطمئنوا الى ما اطمأن اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، ودل على انه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هـذا البحث وإنْ بمساعدة النقد .

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحميرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ! ليت شعر النقد ما تاريخ الحميرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحميرية التي عنى البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحميرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شاسعاً بينها وبين الحميرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين انجليزية تشوسر وانجليزية ما كولي ، وبين انجليزية ألفرد الملك وانجليزية تشوسر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحميريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد انهما مشتركتان في الذات

ثم ماقيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو اذا كانت الحميرية التي يقصد انها ليست حميرية القرن الخامس بعد الميلاد، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف، ولكن حميرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أفيكون من العلم عندئذ في

شيء أن يُستدل على بطلان شعر امرىء القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون ؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير. لم يحسب حساباً لهذا ولا لذاك ورفض الأدب الجاهلي اليمني، اذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال في العصر الجاهلي القريب. رفضه بناء على ما أثبته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها. وقد يرجع تاريخها الى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو الى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين

أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

ان التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لمّا يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل. فان ج. وثاتشر يحدثنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة الى ما بقي في اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين، وأن أكثر الممتحن منها غير مؤرّخ، فضلا عن أن معظم الحوادث المدوّنة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الافراد. يحدثنا ثاتشر وغيره أن المؤرّخ من تلك النقوش يرجع الى عهد متأخر نسبياً، وأن وجود أكثرها غفلا من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها. وانقسم الباحثون قسمين: قسم تبع جلازر في رأيه أن اقدم تلك النقوش هي المعينية، وأن أقدم هذه يرجع الى القرن الخامس

عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن احدثها يرجع الى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال وغلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكه المعينية . هذا قسم. وقسم تبع مولر في أن المملكتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنبا لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن الى مابين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هنالك دوران سبئيان: دور ينتهي حوالى ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » Sirwh ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر ان الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الاقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالى ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التى ذكرنا لك لاتحدثنا شيئا عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج الى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديما من ساحل بلاد العرب الى الحبشة ، فلما كثروا بعد عودتهم وقووا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة الى الاحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور ، وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ماتداول اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأى فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأى فريق آخر ، وبين ماقبيل الاسلام بنحو أربعين عاماً .

ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على مايظهر . ففي التوراة — وهي بقطع النظر عن صفتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم — مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أى حوالى ٩٥٠ ق م ، والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفا تنبئنا أن في العُلا Al'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش معينية مما يدل على ان المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش أشورى يقول إن (أماره) السبئي دفع الجزية الى سارجون الاشورى في ٧١٥ ق م ، وأن ماكان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان الى حد كبير راجعاً الى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي الى اليمن ثم تصعد بها القوافل الى الشمال محاذية الشاطىء الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقا بريا للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهبت ريح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين الى المهاجرة الى أجزاء اخرى من بلاد العرب

فأنت ترى ان المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على ان الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على مايظهر ، وأن السبئيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول ان السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلازر يفعل ، وفي كلا الحالين لايلقى المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضا أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعيني ومنها السبئي ، ولا تجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزا بين هذه وبين الحميري ، أي انك لاتجد نقوشا موصوفة بأنها حميرية باسمها كما تجد نقوشا موصوفة بانها معينية أو سبئية ، مما يجيز أن لايكون هناك اختلاف في

اللغة بين الحميرية والسبئية. وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولِما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور

رجع الى مسألة النقوش

فالنصوص والنقوش التي يحتج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الادب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد الى القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير. ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد، وأن اتخاذ صاحب الكتاب اياها حجة قاطعة على بطلان كلام امرىء القيس وغير امرىء القيس ـ وهو لم يحدد لها تاريخا ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطالبه بذلك التحديد ـ من البديهي ان هذا كله عبث في العلم، ولعب بالبحث، ودليل آخر على ان صاحب الكتاب مهما تطلع الى سلوك سبل العلماء فان تقليده لهم لايجدى شيئا من غير أن يطول تدربه على التفكير العلمي كما طال تدربهم، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق

فلو ان صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث الى كل مسألة من جميع وجوهها وأن يزن مالكل وجه وما عليه فلا يرجح وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للترجيح، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة، ولاهتدى في بحث هذه اللغة وأدبها الى أبواب قد توصله الى الكشف عما لايحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم

البحث عن ماضى العربية القديم وكيف يكون :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحميرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لانه قد يؤدى الى الكشف من تاريخ العدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان العدنانية التى نكتبها وندرسها الآن هى نفس العدنانية التى نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهى دائما لغة التأليف والكتابة وان لم تكن غالبا لغة الكلام . وليس في الارض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الارض لغة اتصلت بدين حى اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحى الذي جاء كتابه معجزة لغوية لاتزال قائمة . فالعربية الفصحى خلدت بالقرآن مايزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لايزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك مايدعو الى الظن انها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف ــ ان اختلفت ــ عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أى من القرن الرابع عشر ــ ولانقول من القرن العاشر ــ يطمع في مستحيل ، لانه يطمع في أن يعثر على شيء لم يكن له وجود . وانما التطور الذي يناظر ماطرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لابد أن يُتطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادى . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهل لم يحاوله أحد فيما نعلم ، ولكن هذا لا يمنع منه لان ميادين البحث تكون كلها

مجهولة في أول الأمر حتى اذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فاذا هي ظاهرة ليس فيها غموض

لكن نور البحث هذا ليس شيئا مخزونا كالنور الكشاف في البوارج أو في نقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فاذا النور فياض واذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلا ثم يزداد باطراد اذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقدح في بعض ماحولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام في عود الثقاب . لكن لابد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث اذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لاتنقدح الا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده ويتوصل منه تدريجا تدريجا الى مايريد . ومن أصعب الامور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الامور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري عند بدء كل بحث أن تجمع كل ماتظن انه يمكن أن تهتدى به ، وأن تحاذر أكبر المحاذرة أن تخطىء الآثار أو تخفى المعالم التى إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتتبعته الى ماتريد

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول مايجد من ذلك أقوال كان يعتقدها العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق مايمكن أن تنقدح منه تلك الشرارة التى هى أول النور . فتمحيص هذه الاقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسنا للبحث خصوصا اذا لم يكن هناك فيما حولنا مبتدأ آخر . واذا كان هناك في العلوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة ، كما بيناذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص

النظريات ، فان العلوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ماتريد . واذن فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمحيص الا عرض ماتريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق ، ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول الى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة

فخير مايبدأ به البحث عن ماضي العربية قبل القرن الرابع الميلادي أن يمحص أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ماهناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم آخذوا لغتهم عن العرب العاربة ، وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون ، وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ مايمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أهم مابيد التاريخ مما يتصل بهذا فاذا هو خال مما ينقض تلك الاقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث الى اليمن لنبحث ـ ان أمكن ـ عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه مايشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون

اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العربي

وهنا يصادف الباحث شيئا كثيرا من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنيات قديمة لم تذهب كل آثارها ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يمتحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ أما التشابه اذا ثبت فعلى مقداره يتوقف مقدار

الرجحان الذى يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء ان تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم اصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوى مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها. وهناك من جهة اخرى المقارنة بين أقربها تاريخا الى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال.

ومن هذا ترى ان تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضرورى في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلافات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء غير قليل في طوال تلك العصور . فقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين ان النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامى أولها الى ماقبل الميلاد بتسعة قرون في رأى بعض ، وبخمسة عشر قرنا في رأى البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالى الاحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضى العدنانية القديم موجود على مايظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل الى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في انه اذا استقصى درس كل مافي اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الاولى مالايعلم به الآن أحد ، وسيكون عبور

الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن

لكن الخطة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تضل عن ذلك السبيل، وتجعل العثور على ماضى العربية في حكم المستحيل، فإن صاحب الكتاب نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية، فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف والبحث عن أسبابه سبيلا كالذى أشرنا اليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة الا مابين العربية والسريانية، وليقفز من ذلك الى أن شعر إمرىء القيس ومن إليه موضوع، فاخطأ القفزة وسقط بين الغايتين

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هى في النقوش المغفل اكثرها من التواريخ لايمكن أن يفهمها من لايعرف الا العربية فقط فصحيح . واذا كان الفهم هو الفصل [1] بين اللغات فالعربية غير الحميرية، كما ان العامية غير العربية، والأنجليزية غير الانجلوسكسونيه. وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل العربية، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية، فغير صحيح، إذ العامية نشأت عن العربية وهى تباينها، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد عرفت ماقال السير جيمس مرى فيهما . واذا نظرنا الى اللغة كما نظرنا الى الكائنات الحية الراقية، واعتبرناها كائنا متطورا، ولم نفصلها في طور من أطوارها

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مرى من مقاله في الانجليزية في دائرة المعارف البريطانية.

عنها في طور آخر كالانفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير، كما ان الانجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات، وكما ان العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية

فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها. فالتعريف الخِطابي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين، والتعريف اللغوى الحديث [١] يجعلهما لغة واحدة. والقدماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على مايظهر. كانوا يعرفون انهما لغة واحدة باعتبار الاصل والتطور، و أنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم. وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتيها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد. فقد نقل عنه قوله « مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلاّم [٢] هكذا « مالسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا »، ففي قوله ولا عربيتهم بعربيتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعا: ناحية الاتحاد في الاصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم. وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضا وهو يعلمها ان كان مانقله رواية اخرى.

لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون. ففي مقدمته « فصلٌ في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير »، وفيه يقول:

(١) انظر مقال سير جيمس مرى

(٢) ص ٤ طبقات طبعة ليدن

« ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فيكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الأول فى لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجاناً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانقال[1] الموجودة لدينا ، خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية وقوانينها ، كما يزعم بعضهم فى اشتقاق القيل فى اللسان الحميري انه من القول ، وكثير من اشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر فى الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك[2] على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا اليه »

وفي قول ابن خلدون هذا نرى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، ونرى أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب الكتاب بالباطل ، والتى يقول انه لم يكشف عنها الا البحث الحديث . ثم نرى أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلا على بطلان ما كان يعتقده العرب من نشوء العربية عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهده ولغة مضر التى نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

(٢) اي اللسان المضري، فعرفت قواعده عن طريق الاستنباط والاستقرا.

بين لغة العرب لعهده ولغتهم حين نزل القرآن . واذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفي عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بفنه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستثماره واتخاذه مبدأ لذلك البحث عن ماضي المضرية الذى أشرنا اليه آنفاً أو اتخاذه على الأقل واقيا مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع

دلالة الامثلة الحميرية التى ساقها

والامثلة التى ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل الى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سليلة الحميرية من جهة أخرى: وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات

الخلاف بين الحميرية والعربية ودلالته

ولنبدأ بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثلين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . ان أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال الى هجائية ونحوية ولغوية

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في «كلبت» الحميرية و «كلبة » العربية و «آلهت » الحميرية و «آلهة » العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط

الـكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحميرية بمعنى « ذان » العربية و « خمة » الحميرية بمعنى « خيمة » العربية . وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً اذ الـكتابة ليست الا رموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصرعما ترمز اليه، فلا ينتج حتما من اسقاط حرف مد أنه كان لاينطق به كما لاينتج من كتابة ابراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونها وأمثالها من غير مد، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة مهملةً غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والثاء مثلا لم يكن يفرق بينها في النطق

الخلاف النحوى

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الـكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بميم في الحميريه، مثل « نعمتم » في الحميرية و « نعمةٌ » في العربية ، فان النون والميم قريب مخرج احداهما من مخرج الأخرى . والـكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص اذا اتصل بواو الجماعة كما يتمثل في « هقنيو » الحميرية و « أقنوا » العربية بمعنى اعطوا في اللغتين، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الـكلمة الحميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثَلُ الخلاف النحوي الـكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحميرية بنون في آخر الـكلمة فيقال « وثنن » في الحميرية بدل « الوثن »

الخلاف اللغوى

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير: مثل النطق بألف أفعل في العربية هاء في الحميرية فيقال « هفعل » بدلا من « أفعل » كما رأيت في « هقنيو ».

و « أقنو » ، ومثل استعمال « الباء » بمعنى « عن » وبعضها . كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو » بمعنى سلّمهم.

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الخلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما نرى في « ختن » بمعنى « الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة.

دلالة الخلاف

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن الآن تفسيره الا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة ـ و تنطق « آن » ـ وبين التعريف في العربية بأل في أول الكلمة. وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض ان الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات ممكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انهما طوران للغة واحدة هي العربية.

واذا تأملت في غير الهجائى من تلك الاختلافات وجدته ينقسم الى قسمين . قسم غير موجود في العربية المضرية أصلا مثل بعض الكلمات اللغوية التى ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلا . وهذه تفسيرها سهل فان سقوط الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التى بأيدينا لم تعمل الا بعد الاسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تجده اما بنقل واما بتخفيف واما بكليهما . فمثل التحريف بالنقل نقل « ذان » اسم الاشارة من المفرد المؤكد في الحميرية الى المثنى في العربية ونقل معنى « بعل» من « صاحب » في الحميرية الى « زوج » في العربية ومعنى « وَقِهَ » من أجاب في الحميرية الى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في جميع اللغات

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كابدال الهاء بالألف فى أفعل الرباعي ، وكحذف الفعل آخر الناقص اذا اسند الى واو الجماعة ، وكحذف الاشباع من الضمير المتصل الغائب كما في « أخهو » أى « أخوه » و « وقههو » أي «وقههم »ان صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . واشباع الضمير هكذا لا يزال في العربية الفصحى معروفا الى اليوم

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت عن الحميرية لان سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف فى تاريخ اللغات الحية ،وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية، سواء أكان التخفيف بحذف المقاطع ام بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية تجد أواخر الكلمات مثلا ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية الأولى. وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر تشوسر (١٣٤٠— ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارجِ بدلا من لارجْ، وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير هافي بدلا من هافْ ، وان علامة المضي فى الافعال الضعيفة كان مقطعاً منطوقاً به فيقال في Loved لَـفْدِ بدلا من لَـفْدْ ، والأمرُ في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق

بالتخفيف قانون عام فى علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية [١] تختلف. مظاهرها باختلاف اللغات

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه مالا يتفق. مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي. لغة العرب اليمنيين ، بل ان فى هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير .. والتشابه ظاهر من عدة وجوه فى الأمثلة التى نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ. جويدي الكبير. وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا، كاتحاد الضمائر واتحاد اسم الاشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وان حرف المعنى ، واتحاد بعضها في المعنى وان حرف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت. ونعمة وخَلْف ووثن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وان أدرك اللفظ والمعنى. بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مُزَنَّد » بمعنى الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لكنا أقدر على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فان. النقد أمام هذه الأدلة لايستطيع أن يشك في صحة ما أشار اليه أبو عمرو بن العلاء و نص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان. العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر. وانا على يقين من أن صاحب الكتاب لو أحسن البحث وكان ملما بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعد بين.

---

(١) انظر مقال Etymnology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفربول. من مقدمة القاموس الانجليزي للصور الحديث

العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال

***

هل نبحث عن الأدب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتجشمنا في مجاراته تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي المعروف واللغة وهى الصلة التى عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا عن اثبات ان امرؤ القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ، إذ من الجائز أن يكون بين عصرها وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل ، وكما ان أربعة قرون كفت في تاريخ الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك الى لغة تشوسر فقد تكون أيضاً كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص الى لغة امرىء القيس

بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب الى أبعد من هذا ، فانه لم يعجز فقط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر امرىء القيس من جهة ، وبينها وبين لغة امرىء القيس نفسه من جهة أخرى ، ولكنه أيضا لم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة ، ولم يخطر له أن تحقيقها ضروري قبل أن يستطيع أن يحتج بها في ابطال الكلام المنسوب الى امرىء

القيس ومن اليه . وهو دليل من الادلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن كان يتلمس ما يظنه دليلا على فرضه المفروض

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا في موقفه وان لم يكن علميا في منطقه . نبهه النقد منذ اكثر من عام الى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت انهما كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لايصلح دليلا على ان أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب الى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذرياتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا العام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدرى بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن الى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من انتسب الى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا ان يلج الاستاذ في المماراة الى هذا الحد ، وينزل به اللجاج الى هذا الدرك ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وانه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرىء القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضريين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك ان كلامهم وشعرهم منحول لان لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرىء القيس. لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل . وأنى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه ازاء الشعر العدناني أدنى الى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني، ولم يكن فيما كتب عن «الشعر الجاهلي واللهجات» أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن «الأدب الجاهلي واللغة»

تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ماذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان: ربيعة وقيس وتميم. ولكنه لم يذكر ذلك الا ليتسم منه بحجة انه لايدرى ماقيس ولا ماربيعة ولا ماتميم دراية علمية صحيحة. وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض، ولو كان احتجاجا للقبول مانقص ذلك من غرابته شيئا. ذلك لأنه لاصلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ماكان يجرى في تلك القبائل من فعل أو قول. فماهية تلك القبائل وتحقيق اصولها فرع من علم أصول الشعوب (Ethnology)، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفا فهمه ولا تحقيقه على علم اصول الشعوب. وإذا كان الاستاذ لايفهم ماربيعة وما قيس وماتميم فانه يفهم - كما نرجو - ان قدكانت في العرب قبائل تتسمى بهذه الاسماء كما تتسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة. وأن تلك القبائل التى صارت تلك الاسماء علما عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين، وأن بعض تلك الأفعال والاقوال كان يذيع

ويعرف منسوبا الى القبيلة التى حدث فيها أو الى الفرد الذى حدث منه ، وأن ذيوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفا على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة الا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب اليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابتسام ولكن أولى باثارة الابتسام انكار ذلك القول لجهل معنى تلك الاسماء ، وأولى منه بالابتسام الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على انه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدوها . ثم هم لم يتركوا أحدا في شك من معناهم بل قد وضحوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عذر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذكور في الكتاب الذي يُكثر الرجوع اليه ، والذي استمد منه اكثر أمثلته في كتابه ، نريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلام . فقد ذكر ابن سلام ذلك التنقل وذكر معه المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال : (١)

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهلهل والمرقشان وسعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمرو بن قميئة والحارث بن حلزة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني ، وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعبا ، ولبيد والنابغة الجعدى والحطيئة والشماخ ومزرد وخداش بن زهير . ثم آل ذلك الى تميم فلم يزل فيهم الى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ومهلهل خاله وطرفة وعبيد وعمرو بن قميئة في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لايحتاج في فهمه وتبين حقيقته الى معرفة

---

(١) ص ١٣ ، طبقات ، ليدن

نسب ربيعة وقيس وتميم معرفة علمية صحيحة كما خيل الى صاحب الكتاب أو كما يريد أن يخيل الى الناس

الانساب وقيمتها في الادب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير. وسواء أكان له هذا أم لم يكن، وسواء أكانت القبائل تعنى حقا بأنسابها كما هو اجماع العلماء من قدماء ومحدثين أم لم تكن تعنى بها، فان الحكم على تلك الانساب ليس الى صاحب الكتاب لانه ليس من شأن تاريخ الادب. ومهما يكن من رأيه فيها وشكه في قيمتها فانه مضطر الى هذه الانساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية والاسلام، وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب. فقد كان اكثر ذلك الأدب أو على الأقل اكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج. والعرب حين كانوا يعير بعضهم بعضا ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الانساب ولكن حسب ما كانوا يعتقدون هم فيها ويفهمون منها. ثم هم لم يكونوا في الغالب يتعايرون ويتفاخرون الا بالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر. بل كان لذع الهجاء ووقع الفخر والمديح متوقفا الى حد كبير على إقرار الناس لما فيه، أى على استفاضته فيهم. وسواء أكانت المادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة، وسواء أكان المدح والفخر والهجاء قوى الاثر أم ضعيفه، فان الشرط الاول لفهم كلام الشاعر وتقديره هوالوقوف على مراد الشاعر نفسه لاما نريد نحن أن نفهم

من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا الى معرفة تفصيل رأى أولئك القوم في الانساب وغير الانساب إن كان يريد أن يتفقه شعرهم أو يؤرخ أدبهم. ولا نظنه يماري في هذا وهو الذي يرى ان التعمق في فلسفة المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضروري لفهم خمرية من خمريات أبي نواس ، وأن الالمام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضروري لفهم شعر أبي العلاء . وهو غلو لم يقل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في الرأى يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى الى التسليم بوجوب معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها من العرب الشعراء وغير الشعراء . أما اذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الانساب والأيام أو صدّه عنها توهمه انها من الاساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق فقه عصرين كبيرين من عصور الادب العربي.

هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب مسها من الناحية التي لاعلاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا الى تناولها بما تناولناها به

وفي الحق ان مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لاعلاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو انه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارىء . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلى واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع

طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة :

أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام ، وان الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لانه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه

وقد رأيت في الفصل السابق ان صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات ان اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلا . وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح . ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا . فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيئين اثنين : على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير ، وعلى نقوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها غفلا من التاريخ والمكان والعهد والمرجع . لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاه عن الرواة لم يحاول أن يسنده بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص . قال « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة . وكنا نود على أي حال أن يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يحب أن يستوثق مما أراد الرواة ، فقد نسب صاحب الكتاب هنا اليهم قولا أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه . أراد هو في الفصل الماضى باختلاف لغة قحطان وعدنان ان لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن الالمانية غير الانجليزية مثلا ، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا معنى كهذا حين قالوا ان قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام ، وإلا كانوا فئة تقول ولا تعقل ما تقول . فكان حتما على صاحب

الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن يبني عليه ، لا أن يترك القارىء يفهم بقرينة ما قرأ من قبل انهم أرادوا نفس المعنى الذي أراده صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الايحاء ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلا على معناه

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبه الى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراده مما نسبه اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بثانى التعبيرين عن أولهما في المواضع المتعددة التى ذكرهما فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » من جملة له في ص ٩٧

على أنه مهما يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبه اليهم فانه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التى أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت ان العرب كانوا متقاطعين متنابذين وانه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات » ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيته وجدته غريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب ان صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء ويجد صعوبة شديدة في التسليم للقدماء بشيء لم يجد هنا أي عسر في موافقة الرواة على القول الذي نسبه اليهم ؟ أليس غريباً جداً أن ينكر صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتى هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينكرها في فصل ويميل الى إقرارها في فصل ؟ ينكرها حين يجد في

انكارها مميناً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في اقرارها وسيلة الى اثبات دعواه في الشعر الجهالي ؟ كذلك هو في موافقته الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وان كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الاصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الجوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التى كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي ابقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الاصل ، في قول القدماء على الاقل ، وليس فى العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت فى الفصل السابق ان الدلائل التاريخية تظاهر القدماء فيما اليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بضد ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما فى الفصل الماضى حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فانه لم يستطع أن يعقل دعواهم تلك . ولم ؟ لأن لغة اقليم ما من الجنوب فى عصر ما من العصور القديمة تخالف الى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور !

على هذا الاساس الواهى خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين ان يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الاسلام وبعده ، وبين ان يقولوا بان الشعر الجاهلي موضوع بعد الاسلام لانه لا يختلف عن الشعر الاسلامي فى البحر العروضى ولا فى قواعد القافية ولا فى الالفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن ان الاستاذ البحاثة قد حلل لهجات القبائل فى الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل ان

الخلاف بينها كان يشمل البحر العروضى وقواعد القافية والالفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذى كان عليه ان يسلكه لاثبات مدعاه أو ان يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة فى العلم لما ذهب اليه

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات فى القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التى تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسع له المقام هنا هو أن ننبه الى نقطتين : الاولى ان تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرضٌ لامر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر ليس في الموضوع كذلك لانه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية انه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشيء يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه الى مانبهه اليه الاستاذ المرحوم الشيخ الخضري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كاستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطابقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغيير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن

يكشف في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض القبائل قبل أن توحد المواسم بين اللهجات في الشعر وقبل ان يحكم توحيدَها الاسلام

ويغلب على الظن أن بحثا كهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على الكشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركا بين القبائل وأيها كان أخص ببعض القبائل دون بعض ان كان هناك في الامر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن احمد كلها لقريش . والخليل حين حصر بحور الشعر لا بد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره من الشعر العربي كله جاهليه واسلاميه ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لان حوادث الدهر لم تكن عبثت بسجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين العباسية والاندلسية ، كما أشار الى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كلماته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقرائه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يبعثه على كتمانه . ولعل كثرة بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة الى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي نقطة يمكن تحقيقها من عدة طرق احداها تلك التي أشرنا اليها . والبحث عن هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللهجات . فاذ لم يفعل صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه ان يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الاوزان راجعاً الى تعدد اللهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤداه لم

استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لانه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون علمياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوالفه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها . . . . أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو الا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح ان يكون جوابا على ذلك الاعتراض إلا اذا ثبت أن أوزان الشعر الاسلامى التى تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا اذا عُرف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التى كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين .

وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الاوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثرت منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى ان تكون تلك الكثرة في الاوزان عن هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الاوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولغير قريش غير تلك الاوزان مما يناسب كثرة حظه من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا يبقى من الاوزان الا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التى ألفوا الى أوزان لم يألفوها لا تتفق مع

لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطرهم الى ذلك لانه ليس من تلك الاوزان في شيء؟ ألآن النبي بعد اثني عشرة سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حساناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما أن يذودا عن المسلمين؟ إذن فأين ما قيل فى الجاهلية والاسلام قبل ان يستنشد الرسول صلوات الله عليه حساناً أو غير حسان؟ يزعم صاحب الكتاب ان ما كان من شعر أمية بن الصلت «هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم فى غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع» ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الاولى من الاسلام هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام؟ واذا لم يكن ــ وهو طبعاً لم يكن ــ فأين بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من ان الاوزان الشعرية لم تكن مستقيمة للناس قبل الاسلام وانما استقامت لهم بعده حين تبعوا قريشا فى لغتها أو بالاصح فى لهجتها بعد ان ساد القرآن؟

على ان حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشيين، بل كانا من الانصار، والانصار من الازد، والازد يمنية، وصاحب الكتاب يريد أن تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للعدنانية، بله القرشية، في اللغة فضلا عن اللهجة، فكيف استقامت تلك الاوزان لحسان ولغيره من شعراء الانصار وهم كانوا فضلا عن يمنيتهم يسكنون بعيداً عن مكة في يثرب، في المدينة، والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام؟ أليس عجيباً ألا يكون هناك بيت من شعر أو أثارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب اليه ثم يمضي على وجهه لايلوي على هذه الحقائق التى تناديه عن حفافى طريقه انه من طريقه على خطر وضلال بعيد؟

ومن عجيب أمر الاستاذ انه بعد ان كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة

قريش بعد الاسلام لم يمس فيها نقطة من النقط السابقة ووصل الى النقطة التى هي فصل الموضوع من الوجهة التى يكتسب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها فى الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يعرج على هذه المسألة الا بقوله « أما نحن فنتوسط ونقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التى كانت تتسلط على الاطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت الى الاستاذ البحاثة كيف يجيب ؟ انه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء ان التوسط فضيلة ! والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فان الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على ان التوسط هنا هو والواقع سواء . فان استحالة مكة فى الجاهلية الى وحدة سياسية كالتي يظن ان هو الا أمر يتوهمه الاستاذ لانه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان لتلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم بيمينه ما بناه عليها بشماله ، ونفى في آخر عبارته ما اثبته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى الى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ واذا لم تكن شيئاً يذكر فماذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التى تنتظره اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذى تراه ، ولم ينجه من التردّي في تلك الهوة بعدُ

لم يجد صاحب الكتاب حرجا بعد ذلك فى ان يبنى على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استطعنا ان نفسر اتفاق اللغة واللهجة فى شعر اولئك الذين

عاصروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع ان نفسره فى شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه » ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتى لم تكن شيئاً يذكر لا تصلح قط لان يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لا في شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غير أهل الحجاز.

في هذا المقام في الطبعة الاولى من كتابه أحس المؤلف بأن هذه المسألة ـ مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام ـ مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « فى حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح . . . به المقام فى هذا الفصل » . أما فى هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه فى فترة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتحقيق اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين.

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق الذي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة فى القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القاريء بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم فى غير قريش فى قبائل الحجاز ونجد » كقيس وتميم المضريتين ، والأوس والخزرج اليمنيتين ، وقبائل اليهود فى شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب وانتماء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر » ! يشير الى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي واللغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن ان انكاره نسبة تلك القبائل الى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي العدناني من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة.

وكأنه أحس من بعيد أن انكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب فقال

« ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » ـ سيادة « تذكر » بالطبع وإلا لم يغن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض. ومعنى استدراكه هذا انه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشيا من قبائل الحجاز ونجد لسيادة لغة قريش عليه. وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك السيادة فردها الى ثلاثة: الى « سلطان سياسي حقيقي » « يمتز بسلطان اقتصادي عظيم » « يمتز بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال .... واخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢. لقد فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن! « وكانت هذه الاسواق التي يشار اليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش »! فهل لا يزال الاستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والاوزان رغم اختلاف اللهجات؟

ان الشيء المهم الذي يبرز واضحا من كلامه هو انه يرى أن قد كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من قبائل الحجاز ونجد. وليس يهمنا الآن ان تكون تلك اللغة المشتركة لغة قريش في الاصل كما يرى، أم لغة أدبية عامة، كما يرى غيره، نشأت عن امتزاج الفصيح من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الادبية في الظروف المختلفة كالمواسم والاسواق والحج. وبقي ان يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام » ليزول الخلاف في هذا الصدد بينه وبين « أنصار القديم » من مشارقة ومستشرقين، وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات. ولو كان صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة

لغة قريش عن المسألة التي ساقته اليها وتوقفت عليها ـ مسألة ما اذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن ـ وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل ان يبدي في هذه المسألة الاصلية رأيا واضحا ، ولوجد لو حاول ابداء رأى أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التى عبر عنها بقبيل الاسلام ليرى أهي أكبر أم أصغر من الفترة التي قبل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي المدناني ، أي الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً

ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل« الأدب الجاهلي واللغة» ، والعوامل التى جعلته يخطىء جوهر الموضوع هناك جعلته يخطىء جوهر الموضوع هنا ويمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما الى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جوابا على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباًالىالطعن في امانة القدماء ويراهأمراً لا ينبغي ان يحمل علىالاطمئنانالا الذين رزقوا حظا من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد الى حكاية ابن عباس ونافع بن الازرق ليتكلف انكارها وليست بنافعته ان يطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها ان يحرف بعض المروى من كلامهما قليلا اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلا من « ما رأيت أروى منك قط » . ويجيب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلا

من « ما رأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد [١] . وقد تكون « ولا أعلم مَن علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس، ولكن «مارأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهم في الحكاية ، ولم يحذفه الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في ظنه وإن حذفه هو الآن

ولسنا ندري ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لغة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أيُّ غرابة في ان يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث ان يُحاكَم الى العقل من يفكر بهواه

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي واللهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفيه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فانه لم يبق من تمام نقد بحثه هذا الا التنبيه الى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدهم في تصحيحه المستشرقون . واتضاح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أمر طبيعي كاتضاح قوة جبهةٍ ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بعد أن والى عليها الهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن ينزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقفٍ جديد مقترح وموقف

(١) الكامل : الجزء الثاني من ١٤٤ ـ ١٤٥

العلم ، فان سنة العلم فى هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه القديم عن الدفاع ، وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم على قدمه حتى يتبين ماهو أقرب منه الى الحق . ونظن أنّ قد تبين انّ موقف صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن موقف جمهور أهل اللغة من العلماء اليوم ، وان كنا لانطمع أن يلقى هذا تسليما من صاحب الكتاب

العربية ولغة قريش

على اننا نحب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه الى شذوذ اضطر اليه صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد نقده ولم نشر اليه في فصلنا هذا الا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتغليبه اياها على لغات العرب قبيل الاسلام وجعلُها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستيئاسُه أن يصل الى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعوده في كل مالا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي ﷺ من قريش ، و أن القرآن خاطب قريشاً أول ماخاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراء هـذا بشيء . لانه لا يريد أن يسلم الا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت تحسن لو أنه يتكلم عن شيء كان يجهله هو ويجهله النـاس حتى بدأ هو يبحث فيه . لـكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيهـا على رأي — من لدن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة الى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبينة. فالرأي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا. وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى انه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء. هو مستعد لأن يسلم ان قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة. وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ مايدل عليه، ولكنه غير مستعد للتسيم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرّب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام لتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها، لأن قريشاً لم تعدُ أن تكون قبيلا من القبائل مهما يكن من امتياز قبيلها في بعض الأمور التي اكسبها إياها نزولها حول البيت. وكل ماكان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الادبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيما كانت مجال المباريات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق بجملتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب، لغة الشعر على الأخص، في القبائل وتتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش

ومهما يكن من ذلك فان التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع، أو انهم كانوا يجدون مشقة فى التفاهم عند الخطاب، سواء ألتقوا أفراداً أم جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك. ولقد جاء الاسلام وعرَض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم، وجاهد العرب مجتمعين

ومفترقين ، ووفدت عليه وفودهم من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب الكتب الى الجهات ، وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يفقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة ، فلم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقى منهم أو يلقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنآها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ممن لا يمكن أن يكون تأثر بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار الى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فلم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلا دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيهما المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلا أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع

ويزداد هذا وضوحاً بما دونه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته (١) ورد ما ذكر منها الى تسعة أصول تتفرع الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثماني عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لا تحول دون الفهم . فأنت لا يحول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان

(١) تاريخ اللغة والادب في العصر الجاهلي لطلبة السنة الاولى من دار العلوم العليا

قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا « يِخرُجُ » كما تقول بهراء أو يَخرج كما تقول غير بهراء ولا « مشاء الله » كما يقول اعراب الشحر وعمان أو ماشاء الله كما يقول غير الشحر وعمان ولا « هما اللذا فعلا كذا » أو هما اللذان فعلا ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أنت ذو فعلت » . ولـكن بعض فروع الاصل التاسع ـ أصل الابدال ـ قد تتنكر بها بعض الكلمات وان كنا لانظن الجمل تتنكر بها خصوصاً على من نُبّه اليها . فأنت اذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لايصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفعل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عيّ » و « عالكٌ » لم تفهمهما حتى اذا سمعت « كل عيٍّ هالِك » و « هذا ليلٌ عالك » لم يبعد عليك أن تفهم منهما « كل حي هالك » و « هذا ليل حالك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء

وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة المخارج كابدال الهمزة هاء أو عينا أو بالعكس وإبدال الميم باء أو نونا أو بالعكس مثل إنه وعِنّه [1] وما اسمك وبا اسمك [2] وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلا جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن مايسمى لغات العرب انما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودوّن

(١) لهجة تميم وقيس (٢) في لهجة مازن

من قراءات القرآن . فان كل آية تقرأ على قراءة منها مثلٌ تاريخي لاشك فيه . وقد ذكر المبرد فيما ذكر انه قد قرىء[1] «ولا تأخذكم بهما رآفة في دين الله» بمعنى رأفة ، وانه قد قرىء[2] «أفتَمْرُونه على ما يرى» بمعنى أفتدفعونه عما يرى بدلا من «أفتمارونه على ما يرى» ، وأن في مصحف ابن مسعود[3] (ودُّوا لو تدهن فيُدْهِنوا) والقراءة «فيدهنون» على العطف . ومصحف ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري انها محيت محوا ولكنّ نقل المبرد عنه يدل على أن المحو كان من أيدي دهماء الناس لا من أيدي العلماء ، وعلى أي حال فالامثلة التي ذكرها الطبرى نفسه هي من نوع اختلاف اللهجات مثل قراءة زيد ابن ثابت «إن آية ملكه أن يأتيكم التابوه» وقراءة ابان بن سعيد وعثمان «ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت»

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له ناولني السكين حتى اذا فهم قال : آلمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو تسمى عندكم سكينا ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعدُ من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبدالله ابن مسعود (ماينظرون إلا زُقية)[4] والقراءة (إلا صيحة) والمعنى واحد . ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع اللهجات في جميع اللغات ولكنه قليل في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لابد أن يكون عاشر النبي طويلا قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً الى مثل ذلك الاستغراب

وعلى أي حال فالاسباب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب قبل الاسلام كانت أسباباً عامة كالتي كانت تعمل بعده ، وكانت موجودة

---

(١) كامل اول ص ٣٢٤ (٢) كامل اول ص ٢٥١ (٣) كامل ثان
(٤) تفسير الطبرى والكامل للمبرد

عاملة قبل ان تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل ان يصير لقريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القدماء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون للشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن تنقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام » [1] قولهما :

« وقبل أن تؤسس مكة بزمن طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الاشهر الحرُم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القرائح . وكان أشهر تلك الاسواق عكاظ ، كان . . . . . يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحاؤهم يتنافسون في الأشعار ينشدونها مدحا لمشائرهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهاداً في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسيبا . وكان مشايخ القبائل يرأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُتشوف الى نتيجتها في جميع أنحاء بلاد العرب »

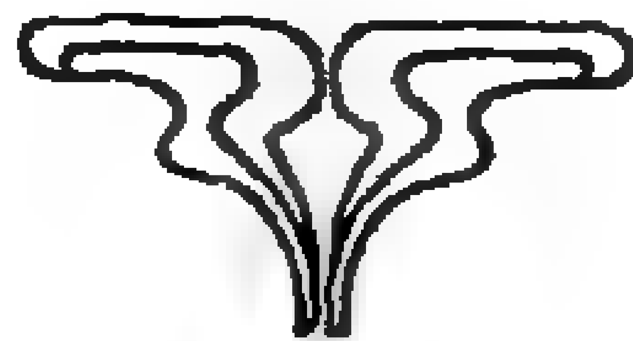
وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة فى تلك الأسواق فى فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفى أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة الى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومى . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه

(١) تاريخ هارمزوورث العالمي ص ١٨٩٢ وما بعدها

جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذى القعدة الذي كان يسبق شهر الحج فى الجاهلية كما يسبقه فى الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والالعابُ وتناشدُ الاشعار وجميع أنواع الملاهي تروّح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة فى سوق عام يكاد فى شموله واتساعه يرتقي الى أن يكون معرضا قوميا . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والحلف والتعاهد والثأر والتقاضي . فكان اولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب ان تدعى ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وإن كان أثره ما دام قائما أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتيح لمنتدى طيبة في قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب »

فأنت ترى أن اختلاف العرب الى أسواقها ومواسمها واستباقها الى التنافس في الشعر أقدمُ كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب كغيرهم لا بد لهم اذا اجتمعوا أن يتفاهموا واذن فلا بد من أن لهجات العرب لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم احداها على من ليس من أهلها فهي انما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيما بينها في الاساسيات كما تتفق ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت أقرب الى النضوج من غيرها ولكنها لم تعدُ أن تكون شجرة من شجرات اللغة العربية ولهجة من لهجاتها



نقد بقية الكتاب :

نظرة اجمالية

لا ندري ان كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب ان تتناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خللا كثيراً ، بعضه خارجي راجع الى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشيء عن عيوب ذاتية كالتي بدت في الكتابين الأولين

فالكتاب الثالث في « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا اليه اضطرار المؤلف الى التوسع في الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تعليله . فلما لم يجد المؤلف في وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التعليل حرف التاريخ الى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ

والكتاب الرابع في « الشعر والشعراء » عبارة ـ في صميمه ـ عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لا على أذواق أصحابها أو خصائصهم. فما لم يوافقه منها رفضه . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مضر » ، واذا قرأته وجدته قد نسج في شعر المضريين على المنوال الذي نسج به في شعر غير المضريين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لإيراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الاستاذ

وسماه مقياسا مركبا وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم النابغة . وقد خرج من ذلك التطبيق على ان أوسا استاذ للباقين في الشعر على الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الاقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس وتطبيقه على ان الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ أوس : اذ قليل فيهم من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر النابغة أو زهير أو الحطيئة أو كعب بن زهير .

فاذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم تجد إلا كتابين صغيرين في الحجم قليلين في المادة أولهما عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ، وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، اذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب ان يغير من اسم كتابه بعد مصادرته توصلا الى إخراجه وان بقيت شخصية الكتاب واحدة فى الحالين . فذلك الكتيب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انعدامه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الافرنج . فاذا ما جئته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي !

هذا هو منحى الكتب الخمسة الباقية التى نرى من التضييع ان نتناولها بالنقد المفصل ، والتي نتردد الآن فى تناولها بالنقد المجمل لشكنا فى إمكان ذلك من غير ان نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد تجلى فى الكتابين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي باستعراض بقية الكتاب فى سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء من التكرار

١ — أسباب (انتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه ادعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته الى من لم يقله وكنا نظن ان نسبة الشعر الى من لم يقله ناشيء أكثرها عن الجهل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لا من أنواع الكذب ، حتى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعا وجعله كله من الكذب العمد . وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حظه من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمم بأسرها

ومهما يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولا فى أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلا فى أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه الى أن « أنصار القديم » يجزعون جزعا شديدا من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لايستطيعون منه فرارا، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء فى كل شيء لانها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد حُمل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد حُمل على العرب وقد كشف عما حُمل على اليونان والرومان الديكارتيون، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما حُمل على العرب . وها الاستاذ قد بدأ فمد يده ليزيح عن ذلك المحمول الغطاء

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحلة وانتحال لكان مثل هذا الكلام رغم تفككه مفهوما من الاستاذ . لكن القدماء أنفسهم سبقوه بثلاثة عشر قرنا الى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب الجاهلي وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبيانه من أسباب ذلك لم يزد على أن اتخذ ماقال ابن سلاّم وما رواه صاحب الاغاني جرثومة تكاثرت تحت قلمه حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه أنهم اعتدلوا وتطرف ، واقتصدوا وأسرف ، ووقفوا في القول بالحمل على الجاهليين عند حد الدليل ولم يقف عند حد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو يريد أن يجعله محمولا كله ، فان أنكر أحد عليه ذلك الشطط عد ذلك انكارا للوضع والانتحال جملة ، وطفق يثبت الوضع والانتحال بما لايثبت منهما شيئاً . طفق يستشهد على ما كان من العرب بما كان من اليونان والرومان لأن الجامعة التي جمعتهم في القدم تجمعهم بزعمه في الوضع والانتحال أيضا ، سنة[1] من الله جرت على اليونان وغير اليونان فلماذا تتخلف في العرب ؟

والحق أنا لاندرى لماذا تتخلف أو لماذا لاتتخلف ، لأنا لاندرى انها سنة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندريه أنها ان كانت سنة فانها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحققها ماشهد به قدماء العرب أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك مايستسيل فصاحة الاستاذ حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك القانون الذي استكشفه الاستاذ كمياً لا كيفيا ، يستطيع الاستاذ به أن يقدر كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لا أن يثبت مجرد وقوعهما ، وأن يكون الاستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في

(١) في الادب الجاهلي ص ١٨٦

اليونان ، وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرهم القديم أو يكاد. اذن يكون أنصار قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربيـة واليونانية في أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به ، وهم في ذلك معذورون لانه يخالف الواقع مما يعرفون.

هوميروس

لقد ذكر الاستاذُ هوميروسَ مرارا في كتابه ، ولـكن عبثا تستوضح من كلامه موقف النقد الحديث تلقاء هوميروس . واذا كان هناك فيما حدثك به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ، شيء عند النقد الحديث ،وهو موقف قد وقفه النقد حقيقة من هوميروس يوما ما ، ولـكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلْف الألماني قائد ذلك المذهب رجال مثل انفرد مولر وفِلْكَر ورِتْزِش درسوا المسألة الهومرية درسا مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها وكتب فيها من الناحية اللغوية وغـير اللغوية اكثر من ثلاثين عاما وكانت نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف الوُلْفي وثبت لهوميروس شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الالياذة قد أدى شليمن بالفعل الى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ، وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبـل التاريخ كشفت عن مدنيةٍ مِيقَنيّةٍ Mycenean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ، وكشفت عن مدنيات أخر أقدم كثيرا من عصر هوميروس كان مركزها

(١) انظر مقدمة الالياذة للعلامة سليمان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ م. وانظر المسألة الهومرية The Homric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية

كريت سماها السير هنرى ايفانس بالمدنيات المينوية نسبة الى مينوس الملك الذى ذكره هوميروس حين قال في الأوذيسة « وفي كريت توجد كنسوس مدينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس القدير » [1] . ولم يكن التاريخ يسلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك الخرافي كان ملكا تاريخيا عاش في كريت حقا ، وفي كنسوس من مدن كريت ثم في قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان من رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة [Labyrinth] التي تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة [2] لاخرافة . وبالجملة فان الأمر في القصص الهوميرى أبعد كثيرا مما يريد صاحب الادب الجاهلي أن يفهم الناس فقد كان الناس، كما يقول جورج جلاسجو [2]، يطمئنون الى أنه خرافة حتى أواسط القرن التاسع عشر حين يئس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل تلك الخرافات الى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهى وجهة « كان مقدرا عليها أن تنقلب بطريقة بسيطة رأساً على عقب » [3] يشير الى حكاية شليمن وكيف حمله اعتقاده وهو طفل في صحة الالياذة على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن طروادة ، ذلك التنقيب الذى كشف عن المدنية الميقنية والذى وضع به أساس البحوث الحديثة عما قبل التاريخ

فأنت ترى أن الامر قد تعدى ثبوت الالياذة والاوذيسة لهوميروس الى ثبوت معالم القصصين ذاتهما ، وانه بينما النقد الأدبي الحديث قد صحح لهوميروس كثيرا من شعره القصصى اذا بالتنقيب الاثرى الحديث يثبت كثيرا

(١) انظر مقال جورج جلاسجو عن الاستكشافات في كريت في مجلة الاستكشاف Discovery يونيه سنة ١٩٢٠

(٢) انظر المقال الثاني لجورج جلاسجو فى مجلة الاستكشاف اغسطس سنة ١٩٢٠ .

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠ .

من معالم ذلك القصص ، أو قل يهتدى بذلك القصص الى كثير من حقائق ماقبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ ، وأن هيرودوت وتوسيذيد كانا يريان القصص الهوميري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرنا أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع ـ اذا عرفت ذلك عرفت أولا سوء المام صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه ، وعرفت ثانياً أن الشك في العصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباطا لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام الى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه ممزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريبة التي شهدها أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهلهل وامرىء القيس الذي كان قبل الاسلام يقرن على الاكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرنا على الأقل . ذلك ظلم وسخف ولو لم يثبت من هوميروس حرف ! ذلك ظلم وسخف ولو كان قانون القدم « والانتحال » الذي جاء به صاحب الكتاب حسابا من الحسابات لاخيالا من الخيالات !

تحريف التاريخ

فلندع الآن الاستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التى كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعوبية في نحلة الشعر . لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلا ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارىء تلك

العوامل تدفع الناس دفعا الى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك الى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويرا آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد ان يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ! ولكن مع تحسين هذه وتسوىء تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهي هو وشيعته « الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ » (١)

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقته في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجه من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفاعا عن الحق وذيادا عن المستضعفين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحماة والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يزدد المكيون وأشياعهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتارا واستكبارا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين الذلة أو الردة إلا الهجرة الى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجوهم من ديارهم الا الكيد وإلا السلاح حتى اذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجاءهم الى السلاح بعد ان ألجئوا اليه سياسة لا دينا ! وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم الى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص الى الدين غير

(١) في الأدب الجاهلي ص ٦٣

الخالص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لأمر الله وحين قاتلوا في المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم »[١] ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله »[٢] ! وإلا فما معنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون انه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله[٣] « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا خالصا ما أقام النبي في مكة ، فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا » ؟ وقوله « نستطيع ان نسجل مطمئنين ان هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعا جديدا ، جعلت الخلاف سياسيا يعتمد في حله على القوة والسيف بعد ان كان من قبل دينيا يعتمد على الجدال أو النضال بالحجة ليس غير » ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كانوا ضعفاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الجديد « ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته » فلما قوى في المدينة أظهر ما كان يُسر « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على ان الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن والطرق التجارية لمن تخضع » ؟ وهل كان النبي صلوات الله عليه واصحابه يفهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب ان يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو وحده نستطيع ان نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة ، لا مع

(١) سورة الاحقاف (٢) سورة الانفال (٣) ص ١٢٤

قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود ايضا » ؟

وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيا صور من الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيا نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والانصار عداوة جاهلية عجز الاسلام عن ان يذهب بها بعد ان اصطبغت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور الأنصار بعد أحد .. مع ان العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش هي التي قتلت قريشا في بدر ، وقريش هي التي ثأرت من قريش في أحد . فان أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيبة بن ربيعة قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد ان كان هو قد أصمى عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والاسود بن عبد الاسد المخزومى قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي . فقريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة ــ نريد رؤساءها . وليس أدل على ان العداوة قبل بدر انما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش والانصار ، من إباء عتبة وأخيه شيبة وابنه الوليد ان يبارزوا من برز اليهم من الانصار في بدء الموقعة . قالوا « اكفاء كرام وما لنا بكم من حاجة . ليخرج الينا اكفاؤنا من قومنا . فقال النبي ﷺ قم ياحمزة قم ياعبيدة بن الحرث قم ياعلي »[1] . وليس أدل على ان العداوة انما ظلت بعد بدر بين قريش وقريش ، لا بين قريش والانصار ، من ارسال أبي سفيان الى الانصار في بدء موقعة أحد أن خلوا بيننا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا الى قتالكم . فقريش الموتورة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تثأر من قريش الواترة . وقد

(١) تاريخ بن الاثير .

مكنها انخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فجرح النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قَتلت الانصار في الموقعتين طبعا وقُتلت ، ولكن الانصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضا ، وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلمة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والانصار . ومع ذلك فقد تجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلمة ، قريش المدينة ، وجعل الامر كله بين قريش مكة والانصار في حياة النبي وبعد النبي ، وجعل فتح النبي مكة انتقالا للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش الى الانصار ! مع أن الانصار إن أخذنا بظاهر الامر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الامر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الامر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك اذن ما يصانع أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لان يعود السلطان الى قريش كما يوسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائما في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسما بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقا لان قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا اذا نظرنا الى الامر بعين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرَض الامور دون جوهرها كما يأخذ . أما اذا أخذنا في الامر بجوهره وبالواقع فان الاسلام يجبُّ ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوّة غير جامعة الاسلام واخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمنا طويلا بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن

الرجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير ان يخرج على العشيرة ويجعل عصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله اذا أبى أهله إلا أن يترك دينه أو يتركوه . وغلبت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها، فكان العبد اذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا بعد ان كان قبل الاسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة الا بيع الاهل والبلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي النصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي اذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى ذلك مقاطعة الادنين من الاهل والصحاب ومحاربة الابعدين ممن لم يكن بين الانصار وبينهم قبل الاسلام خلاف ؟ أليس صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ اذن فليقرأ ـ إن لم يكن قرأ ـ « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » . « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو ابناءهم أواخوانهم أوعشيرتهم » . وصدق الله

ويذكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة وجدهم في الدفاع عن الاعراض المنتهكة » في سبيل الاستدلال على بلوغ « الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع ان تبلغ » فهل كان هناك بين قريش والانصار أكثر مما كان بين الاوس والخزرج قبل الاسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر مما كان بين شعراء الاوس يقودهم قيس بن الحطيم وشعراء الخزرج يقودهم حسان ؟ فقد سل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ،وأبدلهم بالعداوة محبة

دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لانه لم يذكر قط ان الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الانصار . فلمَ يستأصل الاسلامُ العداوة من بين الاوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والانصار؟ ولماذا ـ اذا كان الامر في الاسلام بين قريش مكة والانصار كما يتقول صاحب الكتاب ـ لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الانصار شيئا ، من غير ان يخشى ان يفسد الامر بين قريش والانصار أو بين الانصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن أمر العصبية في صدر الاسلام الاول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور؟ ثم لماذا لم يزد الانصارُ بعد ان حُرموا من تلك الغنائم الكثيرة على ان تحدثوا فيما بينهم لقد لقي النبي أهله ، فما هي الا ان جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الانسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبدالآبادصك شرف الانصار، حتى بكوا وقالوا رضينا برسول الله قسما؟ أوَ أثر عصبية هذا؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا؟ واذا كان هذا سلوك جميع الانصار ازاء قريش المغلوبة عام الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهدا بشركها ، والانصار أقرب ما يكونون عهدا بعداوة قريش، فماذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يثير ضغينة بين قريش والانصار بعد ان زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الاسلام، وبعد ان مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح وبعد ان بايع الانصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد ان عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه اكثر من عشرين عاما على حكم الاسلام واخوّته وصفائه؟

لكن صاحب الكتاب يزعم ان الشعر الجاهلي موضوع ويريد ان يفسر

ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين. فماذا يعمل الا أن يخلقها خلقا وإن اقتضى ذلك ان يفرق في الاسلام بين السياسة والدين ، ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق جامعة الدين بعد ان محا الاسلام عصبية الجاهلية وحميتها ، وبرىء من نجواها ودعواها ومن المتناجين بها والداعين اليها ، فكانت الحياة الاسلامية الاولى مثلا واحدا عظيما لذلك الاخاء الذي احكم الاسلام أواصره ، لا تفريق فيه بين عرب وعجمي ولا بين اسود وأبيض مما لا تزال الانسانية بعده في حسرة عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في سبيل تشويه تلك الحياة وتصويرها كما يريد الا ان يفتري الكذب على الله ورسوله وعلى المؤمنين فيخفى ما يخفى ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة ان النبي لم يستطع أن يمحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى » كأنه لا يكفيه في محوها ان يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين كثيرة فى حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس على ذلك ثلاثة عشر قرنا حتى يمس هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه فى توجيه نفوس العرب وجهة أخرى ان يعيش الناس لله ، ويموتوا لله بعد ان كانوا يعيشون للنفس وللهوى ، وأن يقوم على الارض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لانسان على انسان حكم إلا بما حكم الله ، وليس لأمير على مأمور طاعة إلا فى ماوافق طاعة الله ، وليس لآدمى على آدمى فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ الافتراء الا ان يمضى فيه فيزعم ـ تلبيسا على القارىء ـ ان النبي مات « ولم يضع قاعدة للخلافة ولا دستورا لهذه الأمة » ! كأن ليست حياته صلوات الله عليه كلها قاعدة ! وكأن ليس في القرآن كله دستور للناس ! وكأن

صاحب الكتاب لا يعرف القواعد الا اذا كانت في صورة بنود ، ولا الدساتير الا اذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدَّعى فهو تحت قدميّ هاتين الا سدانة البيت وسقاية الحاج ... يا معشر قريش ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء . الناس من آدم وآدم خلق من تراب (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم) »[1] أو كأنه لم يسمع قط ببيعة الصفا بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ للبيعة على الصفا وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الاسلام فكان يبايعهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا »[2]

أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . ألا هل بلّغت ؟ اللهم اشهد . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها الى الذي اؤتمن عليها وإن ربا الجاهلية موضوع وان أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبدالمطلب ، وان دماء الجاهلية موضوعة وان أول دم أبدأ به دم عامر بن ربيعة بن الحرث ابن عبد المطلب ، وان مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية »[2] « ... أيها الناس ، انما المؤمنون إخوة فلا يحل لامرئ مال أخيه الا عن طيب نفسه . ألا هل بلّغت ؟ اللهم اشهد . فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم

---

(١) الطبري

(٢) ابن الاثير

رقاب بعض فانى قد تركت فيكم ما ان أخذتم به لم تضلوا كتاب الله وسنة نبيه ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . أيها الناس ان ربكم واحد وان أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب »[1] لا يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعدة ولا دستورا ، ويأبى كل الاباء أن يسلم للاسلام بهدى اهتدى به الناس فى ذلك اليوم العصيب يوم وفاة رسول الله صلوات الله عليه، ولكنه يجد صعوبة فى أن يسلم للرومان بأنهم كانوا أئمة المهاجرين والانصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للامارة ! فان حملك العجب من هذا على الشك فيه فاقرأ قوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين اللذين ظهرا فى أول عهد المسلمين بالحياة السياسية الا على أنهما محاولة لتقليد الرومان فى حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الانصار ميلا الى النظام الجمهوري القنصلي الذي كان فى عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل الارستوقراطية الجديدة ارستقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما فى العصر الأخير الذي كان يجمع السلطة كلها الى الامبراطور دون أن يجعله ملكا يورث الملك أبناءه من بعده »[2] ثم احكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع للوهم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ

ثم لِمَ هذا كله ؟ لم هذه المسارعة الى تصديق ما لا يصدقه أحد وانكار ما لا ينكره أحد؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الاسلامي ان لم

(١) عن العقد الفريد الا « وسنة نبيه » فانها عن الطبري . وفي العقد « واهل بيتي »

(٢) مقال الاحوص بن محمد الانصارى من حديث الاربعاء

يكن أنبل عصر يعرفه التاريخ ؟ لشيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فانقلب المنحرف عن الحقيقة حقيقة .
ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تعليلا لوضع الشعر على الجاهليين في الاسلام ! ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعيد تقلب حقائقه ويصبغ بغير لونه توصلا الى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر . والغرض وحده هو الذى يسوّل لصاحبه أن قضية كالتى يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كله أو جله ممكن تعليلها باذكاء نار العصبية عامة شاملة في العصر الاسلامي ، بفرض أنها ذكت بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ! لنفرض ان العصبية الطائفية شبت بين القبائل كاشد ما كانت أو أشد مايمكن أن تكون ، وانها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعا مؤثلا بعيد العهد » ، وأن الشعر الجاهلى ضاع كله ولم يبق منه شيء كما قال أبو عمر انه قد بقى ، وأن القبائل بعدُ « في حاجة الى الشعر تقدمه وقودا لهذه العصبية المضطرمة » . لنفرض كل هذا ! ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتنحله شعراءها القدماء ؟ ألم يكن يكفى أهل تلك العصبية ان يتشاتموا بالشعر مقولا في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشاتم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولا من قديم فان قيل من حديث لم ينفع وان استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعى فخر أو هجاء ؟ ان الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس اذا تشاتموا تشاتموا بالحوادث يتزيد بعضهم فيها أحياناً وينتقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشتد على المشتوم . فاذا كان لها هذا الأساس فليس بهم فى صياغتها نثراً أو شعراً

أن يكون الصائغ صاغها في الزمن الذي وقعت فيه، بل لعل صياغة الشاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعيّر المشتوم

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات يُذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء؟ ومتى كان في طباع الهجائين أو غير الهجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم ببنات قرائحهم من شعر أو نثر اذا وقع قولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه؟ أليس غريباً أن يغفل استاذ الادب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل العجز عن اثباته أو تبريره؟

ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحيح هو أم مكذوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجاراة العصبية ا وهي قاعدة من شأنها أن تضيم جميع الشعر الجاهلي، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية. فهي قاعدة تعوق النقد ولا تنفعه، لأنهـا تعين على تضييع الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول. ولكن العكس أولى أن يكون هو القاعدة : كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمتحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان

وفي الحق ان العصبية ان كانت ثارت في الاسلام تلك الثورة التي يصفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس معقولا أن يكون الشعر قد أهمل في الاسلام ذلك الاهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب. وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يَشيد

الشعراء بمآثر قبائلهم في الاسلام ما كان لهم فى الاسلام مآثر فان لم تكن فبمآثر الجاهلية ، وأن يذيعوا مخازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الاسلام ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك ويذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم به الشهرة والمفخرة والغلبة ان كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان هناك ما يخاف فذلك هو انتحالهم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه الى أنفسهم ما أمنوا الانكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأخطل والفرزدق وجرير . واشعارهم مَثَلٌ من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الإسلام . وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن تحمل غير الجيدين أن يقولوا الشعر لا يطمعون به في شهرة أو جاه وينسبونه الى الجاهليين ولعل الغثاء الذي تضجر ابن سلام من نسبته الى طرفة وعبيد ناتج عن هذا الاثر . وقد يجوز أن تحمل العصبية بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير ما سبب واضح . وكشف هـذا ان وقع عسير من غير شك ولكنه ممكن ، واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع الى الشك في كل شعر الجاهليين

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الجملة عكس ما يصف صاحب الكتاب . هي أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي ، وهي الى حمل الشعراء المجيدين على الانتحال [1] والسطو أقرب منها الى حملهم على النحلة والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير ان كذبوا على الفحول ، فان كذبوا على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل العصبية تبعة تزوير الشعر وغير الشعر. فقد وجدها تحتمل كل ما يستطيع أن يحملها فتوسع في ادعاء

(١) بمعناه اللغوي

الكذب على العرب وعلى غير العرب، المسلمين وغير المسلمين، وحمل كل ذلك على العصبية حملها ما وافقه من كذب العرب على العرب، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب، والعرب على الفرس. وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين. وحملها ما شاء من كذب الرواة والقصاص على القدماء مرضاة للامراء وابتغاء الظهور على امثالهم من الرواة والقصاص. فهذه ألوان من الكذب زعمها، ترجع الى ألوان من العصبية. فكذب العرب على العرب راجع الى العصبية السياسية، وكذب الفرس على العرب والعرب على الفرس راجع الى العصبية الجنسية أو الشعوبية. وكذب اليهود والنصارى على المسلمين، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع الى العصبية الدينية، وكذب الرواة والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع الى عصبية رابعة يصح ان تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الانانية. توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب، وتوسع توسعا مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد. وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب، وفي انطاق الناس بما لم ينطقوا به، وتحريكهم بما لم يتحركوا له. وطريقته في هذا بسيطة: كل شيء فيه مفخرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء احدى القبيلتين على الأخرى. وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظهرون به على الفرس. وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظهرون به على العرب. وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم، أو لغير المسلم على المسلم، فهو من افتراء أى الاثنين هو أقرب بذلك الشيء الى الفضل. فأيام العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب، وإما للعرب على الفرس، وإما للفرس على العرب. ومآثر قريش في الجاهلية مكذوبة لانها فى الغالب إما لبني هاشم على بني أمية، وإما لبني أمية على بني

هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لانها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول فى هذا كله مكذوب لانه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لاينكر أن قد كانت للعرب أيام فيا بينها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب ومفخرة وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبنى هاشم منها على الأخص.ولبنى أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقيموا اما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها الاثر المذكور . واذا كان ذلك كذلك كمايعترف فلم لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيا بينها ، ومن أيام الفرس عليهاوأيامها على الفرس ؟ ولم يكون لقريش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الاخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي أعقبت قريشاً تلك السيادة وذلك الشرف ؟ولماذا اذا كانت النصرانية تغلغلت « كما تغلغلت اليهودية في بلادالعرب » « وكان اليهود قد تعربوا حقاً وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المعقول « ان ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون ان يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام » ـ لماذا اذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء صحيحا ، خصوصاً وغير المتهودين والمتنصرين من العرب قد أقروا اليهود والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟

الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب يدخل منها الى كل ما يريد من تزييف أو تجريح أو تكذيب . فانه لم يجد أسهل من أن يجعل سبب الشيء أو نتيجته دليلا على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع ان ينكر كل شيء . فالعصبية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه

في الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء الجاهليين موضوع إذ من الواضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيما بينها ، ولم يكن من الممكن في يوم من تلك الأيام إلا ان ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا ان يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء الفريق المنخذل إلا ان يلجئوا في الغالب الى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن يذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير ان يكون موضوعا لأنه يجعل لفريق من العرب سابقة وقدمة في الجاهلية على فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد ان يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولاتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كأبيات أبي الصلت عند سيف بن ذي يزن) موضوع ، وضعه الموالى على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس و الروم ان يخضع لهم ، ومَن أخذته العزة عن مقدرة فلم يخضع ولم يعص ، وانما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنين أو افتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب الى الاعطاء و يعجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصى كهانىء بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر ، أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يجيء فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكذوبا أو خليقا ان يكون مكذوبا لأنه يذكر للعرب في الجاهلية عزة ، و إذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالى في الاسلام !

العريون

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه

من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . فقد كتب فصلا طويلا في ذلك بعضه مفترى ، وبعضه محرف ، وبعضه لا يتصل بالدين ، وبعضه ان صح فمن أثر القصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب

فأما المفتري فقد زعم أن الناس شعروا الأمر ما « بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت ان هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عربيتها» ! ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بايراده على مثل هذه الصورة . واذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عربية القرآن، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من نزُوله فأحر بأولئك العرب وهم أخبر كثيراً بالعربية وأقرب جداً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عربية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه يمنُّ على العرب بعربيته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألحد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين). فلم يكن في العرب ولا في الموالى من يشك في عربية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آيه ، أو كل لفظة من لفظه فكان يسأل، وكان يجاب، وقد يطالب السائل بشاهد ليستشهد فيأتيه به المسئول ولكن المسئول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على **صحة التأويل** لا على **صحة اللفظ** . ومن ذلك أسئلة نافع بن الازرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم انهم احتاجوا الى اثبات عربية القرآن وانهم استشهدوا على صحة **كل كلمة** بشيء من الشعر ! ولأمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا!

الزعم . فلعل صحيحا ما يتحدثون به عنه من أنه يرى للقرآن أصلا أعجميا فأراد هنا ان يشير الى هذا المعنى بمثل هذا الاسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن ان يفتح لنفسه ، كما فتح، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظما وأسلوبا لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلما الى انكار امتياز القرآن بخاص من النظم والاسلوب أو ليقول بلهجة العالم الواثق « بنصوص القرآن وألفاظه يجب ان نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل ان نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسي ان من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي ان يكون الشعر الجاهلي مطابقاً للقرآن وقد أنكر من قبل ان يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وادلال وغرور

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم مازعمه من انهم كانوا يستعينون على فهم القرآن بشعر يضعونه ! كأن القرآن كان لعبة بينهم ، أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة ، أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقر شاعراً ولانحويا ولا انساناً كائنا من كان على التلاعب بالقرآن ! أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من الغفلة والجهل باللغة وبالدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الهيبة بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، ان لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لاينزلون بالمجترىء أشد العقاب . لكن صاحب الكتاب ينزل الدين من غيره منزلته من نفسه ، ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلا لايتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والامر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير ان يقوم على مازعم دليل . كانت هناك استعانة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن،ولم يكن الشعر المستعان به جاهلياً كله بل كثير منه كان اسلامياً ، ولكن

سواء أكان جاهلياً كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً واسلاميا فانهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ ان يكون ذلك الشعر مفترى لانهم فسروا به القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ ان يكون مفترىً ماهنالك من الاخبار والاشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف اسرته في قريش ، وشرف قريش في العرب ، وماهنالك من الاخبار المتصلة بانتظار أحبار اليهود ورهبان النصارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الاسلام الى دين ابراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مفترى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لان القرآن حدّث عن الجن ، وأخبر ان الاسلام دين ابراهيم ، وان اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، وإذن فينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع القرآن ! اذ ينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون الناس اخترعوا تلك الاخبار تأييداً للقرآن ، واستظهاراً باليهود والنصارى عند العامة ، واثباتاً لقدمة وسابقة للاسلام في الجاهلية ! كأن قدمة الوثنية في الجاهلية نفسها حتى يُغْرِي ذلك المسلمين باختراع قدمة في الجاهلية للاسلام ! أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على ما يقول أحبار اليهود ورهبان النصارى حتي يلتمس لهم غير العامة دليلا على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أوكأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الأخبار ما يقول المسلمون لامايقول أحبارهم ورهبانهم . أو كأن الأحبار والرهبان سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لانهما يعرفون هم . أو كأن القرآن حجة على ماكان العرب في عصره يقولون ويفعلون اذا كان ما يخبر به متصلا بالربا وبالخلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة

والسياسة الى آخر ماعدّد في الفصل الذي عقده لاثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما اذا كان ما أخبر القرآن به متصلا بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة ابراهيم واكبار العرب اياها ، وببعثة النبي الأمي وماكان بأيدي الأحبار والرهبان من بشرى بها ، فذلك مالايكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، ومالا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! فان وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن

لكن الذي لانفهمه ولا نجد له تأويلا يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا—حين كتب في ذلك كله-نفث في الكتاب من التهكم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا ــ بفرض أن ما ادعاه صحيح كله ــ جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن ان كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين ان كان ما تحدثوا به منحولا . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الحنيفية والحنفاء الذين مال بهم عقلهم عن عبادة الاوثان ان كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب يجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلامَ أن يكون للاسلام قدمة ومجد في الجاهلية أو لايكون ؟ وهل كان لقدمة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكانة عن طريق انتحال قدمة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدمة والمجد اللذان ينحصران في استلحاق نفر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الاسلام أو يضيره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال

شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الاسلام بقرون بدلا من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ و ماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلها في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لولم يكن لهما من نطق في الجاهلية ببيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لايجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لايعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لوكانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يعتقدها أهلها على الأقل . ومن اعتقدها كذلك لم يلتمس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحدوث . وإن الانسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأى أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ، بدلا من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ، اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها عن نفس الطريق التي يرى انهم وصلوا اليها منه : طريق الوضع والكذب والاختلاق

خذ اليك مثلا موقفه من الاسلام في هذا الأمر الذي لاعلاقة للاسلام به ألبتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الاسلام كان باعثاً للناس على ألوان من الكذب لاتنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلا عن شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة ألفاظه للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله

فلم يعد أحد منهم في حاجة الى اثبات صحة دين ليس في صدره منه خالجة شك ، ولو كان في حاجة ما ابتغاها وما ابتغيت له عن طريق كان يسترذله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى اذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استرذالا وأكبرمنه استنكافاً وأكثر منه خوفاً واشفاقاً . ولا بتغاها ولا بتغيت له عن نفس الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه ان كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده ان كان ولد في التوحيد: طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . ولكان له بعد ذلك في حياة النبي ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلاثة وعشرين عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فما حاجة مثل هذا الى الأكاذيب يخترعها أو تخترع له لتقر به من دين هو في مكنة منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من هذا الى البيت أو الأبيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون انه من عند الله ، فكل لفظ منه مقدس ، وكل اجتراء عليه بكذب أو بتحريف يعلمون انه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء الى أن يلتمسوا للاسلام قدمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وأنها لو نفعت فالتماسها عن طريق الكذب لايغني شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم الى الكذب والقرآن الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الاسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وابراهيم (ملة أبيكم ابراهيم . هو [1] سماكم المسلمين من قبل وفي هذا [2]) (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم اليه [3]) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل

(١) أي الحق سبحانه (٢) سورة الحج (٣) سورة الشورى

ما هنالك.قديم قدم الانسانية، باق بقاء الفطرة : (فأقم وجهك للدين حنيفا . فطرة الله التي فطر الناس عليها . لاتبديل لخلق الله . ذلك الدين القيّم . ولكن أكثر الناس لايعلمون) [1] ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن المسلمين هم الذين أرادوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل ... وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ...ولم يكن أحد قد احتكر ملة ابرهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردّون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى » [2] وهو لايقف ليسأل نفسه كيف يمكن أن يكون دين ابراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنقى عندهم في زعمه من دين اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنقى عندهم اذا كان قد « شاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجرد دين ابراهيم » ولكنه يمضي على وجهه ليزعم ـ رغم الآيات الماضية ـ أن تجديد الاسلام دين ابراهيم ، كان اشاعة ، وأن من هذه الاشاعة « أخذوا يعتقدون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب فى عصر من العصور » واذن فأحاديث هؤلاء الحنيفية « قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الاسلام لالشيء الا ليثبت أن للاسلام فى بلاد العرب قدمة وسابقة » ! ولو لم يكن فى هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك ، وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بخطة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم والتماسه مصادر للقرآن فى شعر أمية وغير شعر امية، إذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين فى الاسلام من الفرنجة الذين ان عرض لهم ما يخالف أساس الاسلام لم يترددوا في

(١) سورة الروم (٢) ص ١٤٩ ـ ١٥٠

قبوله ، فى حين أنهم ان عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه الا مكرهين . الذين بدأوا بمقدمة باطلة افسدت عليهم كل منطقهم اذ فرضوا ان الاسلام من عمل محمد، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لابد ملتمسون مصادره فى غير مصدره الحقيقي . وهم من اجل ذلك يتخبطون فى ابحاثهم فى الاسلام تخبط صاحب الكتاب

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيرى أن المكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسخ الحقائق، وأنه يمسخها إنما يجنى على نفسه لاعلى الدين، ولننظر فيما لم تنظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والاسلام خاصة من الأمور التى جعلها أسباباً لوضع الشعر على الجاهليين

القصص

وأول ماسنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الاستاذ قيمتها ويعرف كيف يلهى بها الناس ويعرف انها مطية الخيال وأن الخيال لا يعرج كثيرا على الحقيقة ، فهى أجدر أن تتحمل مايحملها الاستاذ من غير أن ينتبه أحد الى سوء ماحملها

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الاول أن القصص في الصدر الأول كان خيالياً ، والثاني أنه كان في حاجة الى مقادير كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في الف ليلة وقصة عنترة . ومن الأمر الأول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الاخبار موضوعة أو جديرة أن تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ماذكر في أخبار تلك الايام من الشعر موضوع أو جدير أن يكون موضوعا . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجتين كلتيهما ، وكان خطؤه فيهما راجعا الى خطئه صراحة في احدى المقدمتين

وخطئه ضمنا في الأخرى

وفي الحق ان القصص العربي الخيالى كان يحتاج الى كثير من الشعر يمزجه بالنثر زينة وعاطفة ولحنا . ولكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان سمر الناس مايجرى بينهم من الحوادث والغارات لامايتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لايكاد يمر يوم الا بوتر يدرك أو حلف يعقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيّت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير مثله يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعرا . مَن استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءا من الادب أو كان أدبهم جزءا من التاريخ ، لأن حوادثهم لاتقدر قدرها ويعرف وقعها أو يعلم بعض ماقيل حولها من الشعر . وشعرهم لايقدر قدره وتدرك مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الاسلام فكانت السُنّة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس عن ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالاسلام الى أوائل العصر العباسى تاريخه أيضا قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعا بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيرا عن العواطف المختلفة فهو فى ذلك كتاريخ الجاهلية،ليس بينهما فرق الا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوقعها قائمة بجوار الحقائق الاخرى جنبا لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتياب ، فأدنى الى العجب والريبة أن تجد جزءا كاملا من تاريخ الامة

العربية وقع قبل شروق الاسلام بقرن أو بعده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل

والقصص عند العرب لم يكن في الأول الا حكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم، وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ماليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد الا السرد والحكاية، حكاية الواقع لاحكاية الخيال . ولم يكن الخيال قد علق بها بعد ، ولم يكن الخيال صار جزءا من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن إياها دائما بهذا المعنى الحقيقي : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (فلما جاءه وقص عليه القصص قال لاتخف نجوت من القوم الظالمين) (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين) ـ فان الكلمة في هذه الآيات الكريمة لاتحتمل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن

فالقصص عند العرب إذن كان تاريخيا يعبر عن واقع لاعن متخيل. ولا يدرى بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالى ، أي القصص الذى كانوا يقصدون فيه الى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون انها لم تقع بدلا من القصد الى سرد الحوادث كما يعتقدون انها قد وقعت . ولعل الامثال على السنة البهائم أقدم أنواع القصص الخيالى عندهم ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . انما النوع الذى نقصده والذى يهمنا فيما نحن بصدده هو الذى يدور حول الانسان . هذا النوع إذن لايدرى متى ظهر في العربية ، وهو على أى حال متأخر فان أول ذكر معروف لالف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ، ورد في مروج

لذهب [١] والفهرست في القرن العاشر الميلادى . وهى طبعا كانت موجودة قبل أن تُذكر ولكنها وأمثالها لا يرجى أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنترة في صورتها الحاضرة وما اليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير

ومهما يكن من ذلك ـ واستقصاؤه يحتاج الى بحث وتنقيب ـ فان القصص الخيالى متأخر النشوء في العربية . وكان الطبعى أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي ـ أو بعبارة أخصر على التاريخ ـ من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير ان الشعر الذى في التاريخ شعر تاريخى يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالى فنسبته الى من نسب اليه خيالية طبعا الا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضا

ومصدر الشعر في القصص الخيالى ماهو ؟ أوضعه القصّاص؟ أم كان كل قاص كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقفه فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف مايريد ؟

هذا كثيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد. فالقصاص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه الا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فمن المستبعد أن يكون قد قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصاص والقصاص أنفسهم كانوا لا يقدرون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء . انما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجودا حين ظهر القصص الخيالى . كان موجودا

(١) دائرة المعارف البريطانية

في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثل القصاص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في الف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسى والشعر الاندلسى وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموى أيضا.ولم يكن القاص الذى نسب ذلك الشعر الى غير أهله يريد بذلك كذبا لانه كان يعلم تمام العلم ان المقام وحده كاف لإفهام القارىء المهتم ان النسبة محض خيال

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوئه ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالى ، فاستشهد بكثرة الشعر في الف ليلة وفي قصة عنترة على وفرة ما كان يحتاج اليه القصاص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ! واستنتج من ذلك اضطرار القصاص عندئذ إلى الاستعانة بالشعراء في تلفيق الاشعار وبغير الشعراء في تلفيق الاخبار ، مع ان تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكدس الشعر امام القصاص . وزعم ان لديه نصا يبيح له ان يفترض استئجار القصاص الشعراء للتلفيق هو ما رواه ابن سلام من ان ابن اسحاق كان يعتذر عن غثاء الشعر الذي كان يرويه بقوله : « لا علم لى بالشعر انما أوتى به فأحمله » مع ان هذا النص ان كفى وحده لان يبنى عليه ينقض ما ذهب اليه صاحب الكتاب من استعانة القصاص بالملفقين اذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وانما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتذر بجهله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من المنحول في الشعر الذي كان يرويه . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الاستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان

هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغناء وغير الغناء من الشعر لاموه فيما روى من الغثاء ،ويدل على أن أولئك الملققين الذين زعم كانوا لا يقدرون إلا على الغثاء الذي لا يخفى على الناقد،ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غثاء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتجه صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصاص بالشعر المنحول حرفة يحترفونها فان ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل،هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدده اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحيح هو كما قالوا أم غير صحيح

ومن المهم ان نلاحظ ان الذين لاموا ابن اسحاق قصروا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غثاء من الشعر ولكنه لم يرو غثاء من الاخبار ، وإلا للاموه فيها ولأنكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لان الحوادث التي رواها كانت تاريخا معروفا لا يجهله أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الاسلام وتتعلق بعد الرسول صلوات الله عليه باعلام الاسلام . والمسلمون في الصدر الاول حرصوا على ان يحصوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في احصائها كل محتاط لانها كانت بعد القرآن عمدتهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجموع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجموع بعد الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقروه عليها حين قصروا لومهم على غيرها ،وزاد هو اقرارهم تأكيداً حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة سيرة الرسول انما هو ـ عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب ـ نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل الف

ليلة وسيرة عنتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخا معروفا مثل سيرة الرسول وسيرة ما جرى بعد الرسول في زمن الخلفاء، الراشدين منهم وغير الراشدين. وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها انما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ. وادخال صاحب الكتاب التاريخ الاسلامي وما حواه من شعر وخبر فى الدائرة التى يريد ان يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق، لان الاسباب التى جعلته ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ الاسلامى وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من شعر، اذ لا يمكنه أن يقول عن الشعر الاسلامى ان أكثر رواته وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواة الشعر الجاهلي، ولا ان الاعتماد فى العصر الاسلامى كان على الذاكرة وحدها كما كان فى العصر الجاهلي. فالكتابة كانت فاشية، واذا كان التأليف قد بدأ متأخرا قليلا فالتدوين قد بدأ مبكرا فى عهد الرسول. كذلك لا يمكنه أن يجعل القدمة والسابقة وسيلة الى استكذاب الناس على الناس فى صدر الاسلام الاول كما جعلها وسيلة الى استكذابهم على الناس فى أيام ما قبل الاسلام. فتسوية الرجل بين العهدين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك. يشك عن وسواس لا عن دقة وتحقيق

والقصص في القرن الاسلامي الاول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر. فقد كان قصصاً تاريخياً، يتحرى القصاص فيه الواقع فيصيبون في قص ماشاهدوا. وقد يخطئون فى حكاية مالم يشاهدوا، ولكنه خطأ الجاهل لاخطأ الكاذب. وهذا التحري والقصد الى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصاص أو المؤرخين فى ذلك العهد وبين القصاص الخياليين فى العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة

عنترة وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس الكبير أو بغيره من الروائيين . وقصدهم الى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان الى ما رووا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محصت رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقاة كانت نتيجة ذلك التمحيص جديرة بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها إلا بمبرر، ولا تركها إلا ببينة ، ثم لا ينبغي تركها الى ما هو أقل منها جدارة بالثقة والاطمئنان

أيام العرب

فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها الى ما قبله الثقاة أمثال أبي عمرو بن العلاء والاصمعي وابن سلام، وألا يعدل عن شيء من ذلك الا اذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة ، وهيهات . وشك صاحب الكتاب فيما صححه الثقاة من أخبار تلك الايام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحملها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولا لم تكن من قلة الاثر في العرب بحيث يخفى مكانها، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها، يعلمها الكبير الصغير في كل من القبيل الغالب والقبيل المغلوب ، ليفخر ذاك وليثأر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثأر في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقريب هو أم بعيد من العصر الاسلامي فيكون للنسيان اليها سبيل وجدناها كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف الثاني منه . فيوم خزاز الذي انتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كليب وائل وقع سنة ٥٠٠ م [١]، ولم يقتل كليب الا بعد ذلك بزمن ، فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الاول من القرن السادس وانتهت بالصلح بين بكر وتغلب حوالي سنة ٥٣٤ [٢] م . ثم وقعت اثناء ذلك أيام وجاءت بعد ذلك أيام اشتهرت منها

(١) تاريخ المؤرخ العللى
(٢) دائرة المعارف البريطانية

طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس، كالمشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفِجار والأيام بين الأوس والخزرج. وقد وقع بعض تلك الأيام بقربة من الاسلام مثل يوم بعاث ويوم الفجار الآخر، وبعضها وقع بعد ظهور الاسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيِّطين، وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم، وكثير منها شهده أناس أدركوا الاسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدود ويوم الكُلاب الثاني اللذين شهدهما قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدها عمرو بن معديكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء والعباس بن مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الاسلام.

فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل انها نسيت. أما القول بأنها اخترعت اختراعا فانه لا يقوله كاتب يحترم نفسه، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاسم لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء، فمن لا يفهمها لا يفهمه، ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة. وأرذل الكذب كذب لا معنى له، وأحقر الخيال خيال غير مفهوم.

فأنت مثلا اذا قرأت :

ألا أبلغ أبا حنش رسولا ... فمالك لا تجيء الى الثواب

لتعلم أن خير الناس ميتا ... قتيل بين أحجار الكُلاب

تداعت حوله جُشم بن بكر ... وأسلمه جعاسيس الرباب

لا تكاد تفهم منه شيئاً - على سهولة ألفاظه - حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تَنْصُرُ شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تنادي الأخوين كل في عسكره يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، الى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبوحنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجير له فدمعت عينا مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتلُ فقال انما أدفع الثواب الى قاتله وهرب أبو حنش عنه ، فقال مسلمة (١) تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يُعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم

وكثير من الشعر الاسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعزى بحوادثها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعةً عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابنيَّ السما كان مَوْهناً اذا ارتفعا فوق النجوم العواتم
وقد رُزِيء الأقوام قبلي بَنيهم وإخوانَهم ، فاقْنَيْ حياء الكرائم
ومات أبي والمنذران كلاهما وعمرو بن كلثوم شهاب الأراقم
وقد كان مات الأقرعان وحاجب وعمرو أبو عمرو وقيس بن عاصم
وقد مات بسطام بن قيس بن خالد ومات أبو غسان شيخ اللهازم
وقد مات خيراهم فلم يُهلكاهم عشية بانا ، رهطِ كعب وحاتم
فما ابناكِ إلا من بني الناس فاصبري فلن يرجع الموتى حنينُ المآتم

(١) العقد ج ثالث : يوم الكلاب الاول

أو يقرأ قوله يفتخر:

ألم تر أنا بني دارم زرارة منا أبو معبد
ومنا الذي منع الوائدا ت وأحيا الوئيد فلم توأد
ألسنا بأصحاب يوم النسا ر وأصحاب ألوية المربد
ألسنا الذين تميم بهم تسامى وتفخر في المشهد
وناجية الخير والاقرعا ن وقبر بكاظمة المورد
اذا ما أتى قبره عائذ أناخ على القبر بالأسعد
أيطلب مجد بني دارم عطية[1] كالجُعَل الأسود
ومجد بني دارم دونه مكان السماكين والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق:

تحضض يا ابن القين قيسا ليجعلوا لقومك يوماً مثل يوم الأراقم
كأنك لم تشهد لقيطا وحاجباً وعمرو بن عمرو اذ دعوا يال دارم
ولم تشهد الجَونَين والشعبَ ذا الصفا وشدات قيس يوم دير الجماجم
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامر وبالحنو أصبحتم عبيد اللهازم
اذا عدت الأيام أخزين دارما وتخزيك يا ابن القين أيام دارم

من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئا إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمدة يفخر بها ومذمة يهجى بها. أما اذا كان ممن لا يعتقدون في الأيام والأنساب يراها محالا وقصصا خيالا يراد به اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب فخير له أن يدع الأدب العربي والنظر فيه جانباً فانه لن يجد له طعما ولن يحسن له فهما ولن يجيد له تعليما

على أن العرب كانوا يعتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها

(١) ابو جرير

تاريخا وكانت أخبارها مستفيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التى تكاد لفرط إيجازها تشبه الألغاز . كانوا يفهمونها ويفهمون مافيها من مفاخر ومعاير ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيهما أصدق مدحا وأكبر نفرا وأمضُ هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعاير ارتفاع قبائل واتضاع قبائل فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس ويرتفع أناس،أو من شعر مكذوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت ويفخر فاخر به فلا يقول له المفخور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى اليه لو لم يكن يخشى ان يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه

خذ مثلا اليك يوم شعب جبله أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن زرارة وأسر عمرو بن عمرو بن عُدَس وحاجب بن زرارة وهم الذين سماهم جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع أن تفتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء ولا الفرزدق ماحل بهم في ذلك اليوم. فالوقائع متفق عليها الخصمان كلاهما ولكن أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعاير حين يهجو من غير أن يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها . واتفاق الخصمين والناس جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنهما كانت فوق متناول الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع القصاص في العصر الاسلامي كما يريد منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم اذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع لأربعين سنة قبل الاسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الاسلام أناس شهدوه منهم حاجب بن زرارة نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفد تميم . لكن صاحب الكتاب يرفض وينكر ويشك من غير أن يكاف نفسه

مؤونة النظر والتحقيق ، ويكفي أن يكون في تلك الأيام فخار لقوم وعار لآخرين ليجعلها صاحب الكتاب من مخترعات القصاص حتى يستطيع أن يقول عن شعرها انه موضوع

على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصاص في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصاص كالذين زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها الى الاشراف ، ويزينونها بالشعر يستقرضونه ممن حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفترضه صاحب الكتاب افتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه يحب أن يقيس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء اليونان . فقد قرأ عن قصاص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في الأعياد والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصاصاً يجلسون بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير عن عنترة أو أبي زيد أو سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر الى ذلك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج حال العرب مما يرى الآن ومما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يعنيه بألف سنة أو يزيد . وليس شيء من هذا بدال على شيء مما يريد . والهوى وحده هو الذي يزين لصاحبه أن يستنتج عصراً يجهله من عصر بعده بألف سنة أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام جانباً فانه محض ادعاء لم يثبته ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً مستقلا عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصى ما استطاع من الحوادث والوقائع التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصاص في العهد

الذي وقعت تلك الحوادث فيه. لكن صاحب الكتاب لم يأت بحادثة واحدة ولا بخبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلا عن نوع القصص والقصاص في الصدر الأول من الاسلام. فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد؟ واذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية وقبيل الاسلام؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم؟ ان من الضروري تبيان بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يعتقدونه انما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آلة في أيدي القبائل والأمراء يتوسلون بهم الى مختلف الأغراض التي لايتوصل اليها بالأكاذيب

الشعوبية

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوبية نفس مسلكه في القصص. لم يبحث أولا عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بعدظاهرة قومية والى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تحملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استثارة أهلها الى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لاينازعه فيها خصمه؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب، وفيم كان هذا وفيم كان ذاك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين؟ لم يبحث عن هذا وشبهه، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها والى أي حد كان موجوداً؟ وماذا كان أثره في مكافحة

هذه العصبية الجنسية والى أي حد أفلح في مكافحتها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحثه بالاستناد الى الحوادث المعينة والحقائق المحدودة قبل أن يستطاع تعيين قسط الشعوبية من تبعة وضع الشعر على الاسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لاتخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها الى الاثبات بل الى الترجيح . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على الموالي لايستثنى ولا يستأنى، وأن ذلك الحقد كان يحمل كُلاً على الكذب على كل . فالموالي كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بسلطان العجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد انهم لم يذلوا للعجم ، مع انه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس فى الجاهلية سلطان وان قد كان للعرب فيها انفة وإباء ، ولا يسأل نفسه مع اقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت حقاً مادامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو الى قول مثلها أو كانت على الاقل لاتمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء اثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الاثبات بل لم يكن هناك من حاجة الى الاثبات اذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإباء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعها لمزاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى يصور لك الأمور لا كما كانت ولكن كما يهوى ، فينكر ما قد كان بناء علي أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً على قوة الايحاء في حملك على التسليم له بما يريد

وفي الحق ان خلط صاحب الكتاب في هذا الصدد لكثير ويكفي أن

تقارن بعض كلامه ببعض ليتبين لك أنه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعمى هجا آل الزبير فأجزل له عبدالملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالى كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

واذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالى من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأهمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالى ! فاذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ماحمل أولئك من النيل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الأناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يقوضوا سلطان الروم وانما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم بينا هو يزعم أن علماء الموالى كانوا يزدرون العرب وأن أبا عبيدة « كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم » اذا به يزعم أن أبا عبيدة هذا كان « يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! أفلم يكونوا يزدرونه اذن كما

كان يزدري بهم؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزري بهم ؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوى أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز (١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار (١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب ان العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالى ؟ أفكان العرب في حاجة الى اختراع ايام يترف بها أشد رواة الموالى بغضاً للعرب؟ أم كان الموالى في حاجة الى افتراء أحاديث يروبها ويصححها من العرب الرواة الثقاة كالأصمعي وابن سلام ؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة الى شيء من النقد والتمحيص يقيه شيئاً من تلك العثرات

قلة نقده الأخبار

وحاجته هذه الى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل فى ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحجة لخصومه أكثر مما فيها من الحجة له . وقد رأيت كيف استشهد على تلفيق ابن اسحاق للاخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من تهمة التلفيق وبراءة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضى الله عنه كان « قرشياً تكره عصبيته أن تزدرى قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر » فى الصفحة التي يذكر فيها انه رضي الله عنه رد عبد الله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار فى قريش كما انشداه من

(١) العقد الفريد : ايام العرب

قول شعراء قريش فى الانصار وأن حساناً أنشدها حتى اشتفى ! ولو كان صاحب الـكتاب ينقد ما يكتب لرأى فى هـذا الخبر تكذيباً للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى فى الاشعار التي رواها للنعمان بن بشير تكذيباً لما ادعاه على النعمان من انه كان سفيانياً ولرأى فى الخبر الذى رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكذيباً لما ادعاه عليه من انه كان اموي الهوى ، إذ لا يعقل أن سفيانياً يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثووا ببدر منكم يوم القليب هم وَقود النار

كما لا يعقل أن امويا في هواه ماديا في نزعته يموت مع عبد الله بن الزبير ! ثم لرأى أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء الشعراء أمر عصبية طغت حتى لم تدع للدين سلطانا على النفوس إذن لما طلب كعب ابن جعيل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعتهم من يزيد بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقسم ابن جعيل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولعله حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الـكلمات الشديدة « أتريد أن تردني كافراً بعد ايمان ؟ » وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل من النقد يؤدي الى الشك فيها ان لم يؤد الى نبذها كحديث اسماعيل بن يسار مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الـكتاب على بغض الموالي للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة . قال نقلا عمن نقل عنه ان اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكى

(١) في الادب الجاهلي ص ١٢٩

يقول أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي . فلما خرج تبعه من سأله ما تلك المروانية ؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه يلعن آل مروان عند موته وجعل امه تسبيح الله بلعن آل مروان . وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها ، فانا اذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة فى التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحمق بحيث يفسر مروانيته ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهو لا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد او بعض اخوته فينزلوا بابن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية وورائته عن أبويه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى ، ثم لا ينفعه عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهذه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقعاً كوقع الهجاء

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثانى أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه سمع حساناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها فأبى عبد العزيز عليه مستعيذاً بالله أن يكذب على الله ورسوله ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنشدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الابيات المشهورة التي أولها :

الا لله قوم و لدت أخت بنى سهم

ونسبها الى ابن الزبعرى كما اختار عبد الرحمن . قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني : « فهى الى الآن منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبعرى » وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية على علاتها واتخذها

شاهداً على كذب بعض الشعراء على بعض فى الاسلام ولكن لم يفطن الى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يفطن الى أن الابيات منسوبة فى طبقات ابن سلام الى ابن الزبعرى على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفى عليه رواية يرويها صاحب الاغاني تقدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته فان الذي يصل الى أبي الفرج من هذا بعيد ألاّ يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعده في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو الى التريث والتردد فان حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٤ هـ فلكى يستطيع عبد العزيز أن يقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فانها تذكر كتباً للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضا ؟

على أن هناك خبراً أقصر ولكن لعله أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت ! والبيت لا يمكن ان يضعه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة الى تجريح الراويتين جميعا مع ما هو مشهود لهما به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء

ولو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما سارع الى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو او الاصمعي . ولعل ابطاءه كان يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه الى رواية أخرى[1] اعترف حماد فيها بأنه هو الذي وضع البيت ، فيصدق هذه على الأولين لما عُرف عن أبي عمرو والاصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد

الرواية والرواة

وهذا يفضي بنا الى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل الرواية . وهو فصل يدور أكثره حول حماد وخلف الأحمر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والأصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا يرتادون الأمصار

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لهما بأنهما لم يُعرفا « بفسق ولا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت الى حماد لا تدع محلا لنسبته الى أيهما . ولو جوزنا البعيد وفرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه وأدعى الى الاطمئنان اليه إذ ليس سهلا على مثل أبي عمرو أو الاصمعي أن يعترف بكذبة كهذه كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اقترف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف بغيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويتان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هنالك قط ما يدعو الى الشك فيهما ، ولا الى زلزلة تلك الثقة بهما ، وإذن فلا محل للشك

(١) العقد الفريد ، ثالث ، باب في رواية الشعر

فيما يرويان

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يحص صاحب الكتاب عليه اعترافا ولم يجد عليه في الرواية مطعنا إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لوثقوه . أي أن خصوم الرجل لم يحصوا عليه مأخذاً في ما روى مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالرغم من هذا فأكبر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارىء تصديق هذا إلا قوله « وليس هـذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الادب اليوناني والروماني » !

وأما حماد وخلف الاحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيكفي في تجريحهما ونبذ ما استقلا بروايته انهما اعترفا بشعر كثير وضعاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته [1] « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبرا أو أنشدنا شعرا ألا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فانا نشعر أن مسألة خلف في حاجة الى البحث وإن كنا أيضاً نميل الى اهمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد

وأما حماد فلا سبيل الى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد عليه العارفون أمثال المفضل الضبي ويونس النحوي ، وأعلن المهدي في الناس حين

(١) ص ٩ طبعة ليدن

كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية المفضل . لكن افتضاح أمره هكذا لا بد ان يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء لم يكونوا يستمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به وإذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا لنصبه إياه نموذجا للرواة

وأما الأعراب فصاحبُ الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل الباديه استدراراً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا انه مصيب ولكن في بعض هذا لا كله . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمم بن نويرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمرا وعجز الاصمعي وخلف أن يعدا أكثر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لهما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدوياً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما يستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى لشعر البادية من كل منهما وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي واسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكاً ينسبه الى سبعين شاعراً مختلفين ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك الا انهما يجهلان أولئك الشعراء السبعين

وأما خبر داود بن متمم مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب

ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فان كذب داود على أبيه لم يجز على أبي عبيدة وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان كذبهم يخفى على الرواة

فالرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لاينكر عليهم صاحب الكتاب هذا وإن حاول أن يجرحهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمناء منهم وسيلة الي التشكيك في الأمناء . وكان المعقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة الى أمناء وغير أمناء فيحاول امتحان الشعر من ناحية رواته وينظر أي الشعر رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير الثقات ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب الكتاب بدلا من ان يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في أمانة الامناء من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد وقدرة أولئك على التلفيق.

فأما قدرة خلف وحماد ومن اليهما على التلفيق وعلى محا كاة الجاهليين فقد بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولسنا ندري ان كان يريد بهذا أن الله قد اختص الملفقين وحدهم بهذا العلم الفذ والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والمقدرة واقياً لهم من الانخداع بهم والوقوع في شرك تلفيقهم . على اننا نحب أن نعرف من أين جاء اولئك الملفقين ذلك العلم وتلك المقدرة وهم قد ولدوا وماتوا متأخرين ولم تولد معهم تلك المقدرة ولا ذلك العلم باللغة والشعر . أفليس اقرار صاحب الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يلزمه من ناحية أخرى ان يقر بأن قد كان

هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر، فلما نشأوا أخذوه وتفوقوا فيه؟ وهل ليس معنى ذلك ان قد كان هناك علم بلغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في نقده ويمهروا في تلفيقه؟ واذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب واشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحماد أو خلف دليلا علي أن غيرهما أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كانا يقدران علي الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحماد تلك القوة الخارقة في التلفيق لايجد من نفسه استعداداً للتسليم بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعلمها الناس قبل أن يحتذيها مثل خلف وحماد، مستعد هو لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس. وهو مستعد لأن يسلم لذلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالا يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبديهة اذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الحظوة عنده. وإلا فكيف يمكن أن يدس حماد أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحماد وخلف مواهب الفحول أجمعين؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماد للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب «انه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة» ويمتحنه الوليد حتى يضجره ويجيزه بعد أن يوكل به من يتم امتحانه، من غير أن يكون حماد قد ارتجلها ارتجالا أو أعدها اعداداً مادامت تلك القصائد أو أكثرها

أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهاد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأمناء على التلفيق بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأمناء على النقد . فهو غير ميال إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغثاء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم انهم غير قادرين عليه ويزعم انهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ .وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول هذا الاطلاق. لم يقل العرب وانما قال «من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وانما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغثاء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه ا فقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على انها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله« وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بيّن الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد أن يسلب ابن سلام باليمين ما أعطاه بالشمال ويفني عنه ما كان قد اثبته له من مقدرة على

معرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ! لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بيّن الصنعة » فهم عن معرفة غيره أعجز

دَيْن القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقارنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء الذين يصفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة الى الخفي تارة وبالغفلة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من نقد صواب . ونحن لا نبالغ حين نقول ان ما في الكتاب من نقد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجمهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعريته من المنقول عن ابن سلام عريته عن أثمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لا تغني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج

واذا حاولت أن تحصي المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب أسباب انتحال الشعر الذي تهكم فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة الى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب الى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدثوننا أو والرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسي لغة ابيه مأخوذ عن الطبقات .[١] وقول أبي عمرو بن العلاء عن لغة مضر ولغة حمير منقول عن الطبقات أيضاً[١] . وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللغة كما يدور فصل الشعر الجاهلي واللهجات حول رواية تنقّل الشعر في القبائل التى هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات[٢] . ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتحال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة مآخذ في فصل السياسة وانتحال الشعر وخمسة في فصل الدين ، وعشرة في فصل القصص ، وستة في فصل الرواة ، وعلى هذه المآخذ بنيت في الواقع تلك الفصول . ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا نعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام

على أن نوع المآخذ عن القدماء أهم كثيراً من عددها . فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأمهات أفكاره كما هو مدين له بشواهده . فأما فكرة الوضع والانتحال التى توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن سلام وغيره ويكفي لو لم يكن ممم بها من قبل أن يقرأ في الطبقات تحاور خلاد بن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الاشعار التي كان يردها خلف ليعلم ان قد كانت هناك أشعار ترد لأنها مصنوعة[٣]

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه الا أقله فقد أخذه

---

(١) ص ٤

(٢) ص ١٣

(٣) « قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان ابي محرز ـ وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله ـ بأي شيء ترد هذه الاشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم انت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟ قال نعم . قال افتعلم في الناس من هو اعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تنكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت » . اهـ من ص ٣ طبقات . ليدن

مما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب [١] وقول أبي عمرو بن العلاء [٢]

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرياتها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم واشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم »

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى بيتين يرويهما الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولها لحسان. قال : « واخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن عمر بن قدامة بن مظعون الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان . وقريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان » ومن يقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في انها (أي قريش) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهجى فيه الانصار » [٣] يظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لا هو من ابن سلام

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولّده كله من قول

---

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته ، فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالامصار راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب فالفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا اقل ذلك وذهب عنهم منه اكثره » ص ١٠ طبقاته

(٢) « قال ابو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير » . طبقات ص ١٠

(٣) الكتاب المنقود ص ١٢٨

ابن سلام [1] « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن اسحاق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لاعلم لي بالشعر انما أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك له عذراً. فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود! أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ ألوف من السنين ؟ » . هذا نقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب انه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقرأ الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام [2] وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الاشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة وبعضه الى علي وبعضه الى حسان وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط والى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة والى المخضرمين مرة أخرى » [3] فاذا ماقرأت هذا فقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب الا تمديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه الا منعكس عن تأفف ابن سلام وتهكمه بابن اسحاق ؟ ثم فتش قول صاحب الكتاب مرة

(١) ص ٤ طبقات

(٢) سيرة ابن هشام مبنية على سيرة ابن اسحاق

(٣) الكتاب المنقود ص ١٦٣

اخرى هل ترى فيه نقداً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله « والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لايقوله الا من درس تواريخ الاشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن منهم لم يقله؟ ثم ارجع بعد ذلك الى ابن سلام الاترى انه هو الذي درس ونقد وحكم وأفاض على صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره أن ابن اسحاق « كتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلا عن أشعار الرجال »؟

ثم عاد وثمود وحمير وتبع والعماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة صاحب الكتاب واتخذ منهم وحياً قويا يوحى به الى القارىء أن القدماء كانوا لا يحسنون علما ولا نقداً إذ نسبوا الى عاد وثمود ومن اليهم من الشعر مالا يمكن أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه. أتظن أنه اهتدى من نفسه الى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والذي هو أصدق وأقوى ما في الكتاب؟ إذن فاقرأ قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصّدت القصائد وطوّل الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف، وذلك يدل على اسقاط عاد وثمود وحمير وتبع »[1]، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا شعراً قط « ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين؟ »[2] ثم احكم بعد أن تقرأ هذا من الذي أوحى الى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وثمود وحمير وتبع وأضرابهم؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد

---

(١) ص ١١ طبقات

(٢) ص ٤ طبقات

يذكره أولا في كتابه على أنه له حتى اذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توقى التهمة بنسبته متأخراً الى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ، وعلى أنه تأييد منهم له، وتقصير منهم عنه ؟

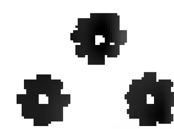
ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد ان خلطه بكثير من الباطل، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء. فما كتبه عن حماد الراوية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات، ما نسبه الى ابن سلام منه وما لم ينسبه، سواء في ذلك الحوادث المعينة كحادثته مع بلال ابن أبي بردة، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه. كذلك ما كتبه عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصة من ابن سلام، كخبر داود بن متمم ابن نويرة مع أبي عبيدة وخبر أبي ضمضم مع الأصمعي، وولّد عامةً من هذا الخاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب

وهناك مآخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره. سواء في ذلك ما أبقاه منها على حاله، وما خالفهم فيه، وما حرف منها الأمر في نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير واقاصى اليمن وكقول ابن سلام في ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من كتابه [1] الى أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع انه لم ينع عليه إلا عدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد. ولكنا لم نرد ان نحصى ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وانما أردنا ان نذكر من ذلك ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها، وعلى ان ادلال صاحب الكتاب على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصروا، وقوى على النقد حين ضعفوا، انما هو

(١) ص ١٤٦

الى البطر و الادعاء أقرب منه الى التحري و الانصاف

على أننا نحب قبل ترك هـذا الباب ان ننبه الى أمر مهم يتصل بموقف صاحب الـكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما بدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملة، والشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فلِمَ هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خبرا وقد شمل بشكه كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه ـ لو كان منطقياً مع نفسه ـ ألا يقبل منهم شيئاً حتى يثبته هو من جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكلفه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يمنعه من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته اذا كان يقع في نفس ما ينعى على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لا ثالثة لهما : إما أن يمضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبته هو حتى لا يبنى على مشكوك فيه ، واذ قد بنى فما بناه منهدم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانباً، واذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء ، لاأن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه ، من غير مرجح ما للمأخوذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه اليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الـكتاب



أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه انقلب فيها مؤرخا ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الاسلامية .كما يعرفها التاريخ أسباباً كافية لتفسير فرضه فبدأ يضع تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك الحياة مالا يوافق فرضه مختلقاً حيناً ومتوسعاً حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أورده لا على أنه تاريخ جديد للاسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخييل ذلك الى طلبته على جهلهم بالتاريخ الاسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى . فكان مثلُه وحقائقَ التاريخ الاسلامي في ذلك مثل بُرُكْرَسْتِيس وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة تسيوس . كان عند پركرستيس فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيراً شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أوصاله، واذا وجد الضيف طويلا بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالعهم بين يديه يأتيهم الموت بين الشد والبتر لم ينج منه إلا واحد صادف ان كان طوله كطول السرير فلم يحتج پركرستيس الى شده ولا الى بتره فاستبقاه خادما . كذلك مثل صاحب الكتاب . عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرَضها عليه يشد منها القصير ويبتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماما على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف پركرستيس، لم ينج منها إلا ما وافق فرض هذا كما لم ينج من اولئك إلا ما طابق سرير ذاك . لكن

ما مات منها لم يمت ولا يموت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب

فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء فروضهم والحقائق . هم يقيسون فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق فرضه بدلا من ان يقرأ فرضه في نور التاريخ.



٢ ــ الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب ان يبدأ كتبه بفصول تكون كالمقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه الى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كعادته في الكلام لهجة المدل الواثق حين يكون أوهى ما يكون موقفا وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولمعارضيه أسوأها ليدخل من ذلك الى نفس القارىء بما يريد . فهو لا يستطيع ان يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون ولا أن يسمى حقا ما ليس بالحق ، ولا تاريخا ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذن فهو لا يستطيع ان يعترف بما يقال ويروى عن الشعراء الجاهليين لأن « كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وانما تبعث في النفوس ظنونا وأوهاما . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محللا ناقداً مستقصيا في النقد والتحليل » ! وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الاستاذ نفسه هذا العناء في نقد قصص وأساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثير الا أوهاما ، والاستعراض والنقد لا يكونان الا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . واذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعب الاستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت الا عن هذه الطريق ولم يكن اليه سبيل غيرها لانه كان عصراً أميًا لا يعرف أهله الكتابة وانما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فاذا كانت الرواية لا يمكن ان تغني، ولا ينفع معها نقد ولا تمحيص أسانيد ، فماذا يطمع صاحب الكتاب ان يصل في النهاية اليه وليس هناك الا الرواية

تنتظره عند آخر الطريق ان وصل من الطريق الى آخرها ؟ ولماذا لا يغلق الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ واذا كان كل مايستطيع ان يعمله الآن هو أن يرجع الى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجتهد في ان يصل عن طريق المقارنة والنقد الى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء ان سلكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لانهم كانوا أقرب الى العصر الجاهلي عهداً، وأكثر باللغة احاطة، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة ودراسته ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق الى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا – اذا كانت شيئاً غير الشك المجرد ولم تكن سراً من أسرار الصناعة – لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين مابينها وبين مناهج القدماء من فرق ومالها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما اهتدى اذا كانت مما يهتدى به أحد الى شيء ؟

وقد تحدث الاستاذ بأنه يأبى كل الاباء أن يكون اداة حاكية أو كتاباً متحركا . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجد نفسه مضطرا الى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالما لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماما فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب مارضيه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به « على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان » وان كنا نخشى ألا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمحيص ، فان اكثر الناس يرون المطالبة باثبات كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضيه أهل العلم من الناس طغيانا

ويقول الاستاذ انه لا يقدس أحدا من معاصريه ولا يبرئه من كذب .

فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محمودة واعتدال أحق بالحمد . لكن عدم تبرئته أحدا من « الكذب والانتحال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في الخطاب ان لم يكن أريد به ظاهره ، فان كان أريد به ظاهره سموه اسما أقسى من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فانا نظن في الناس من يحبون أن يعرفوا أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ، ولا نشك في أن فيهم من يرونه قد أنصفهم ان كان يعتبر نفسه معاصرا لنفسه . ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الجديد في المساومة عند البيع والشراء وصف فيها أنصار الجديد بأنهم منطقيون يساومون ويماكسون ويستعملون ملكة النقد مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يسيئون الظن بأهل البيع هنا ويحسنونه بأهل العلم هناك . ولسنا نجد بدا بعد هذه الاشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها ليرضاها أنصار الجديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بدا من تركه وشأنه فيما كتب في أناس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها القمحة كالتفاحة وكان فيها الرجل كالمارد . فان أخباراً كهذه موجودة ولكن في مثل بدائع الزهور ، وللدكتور أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد وجود أناس كاولئك اذا شاء

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف ان صاحب الكتاب حين أراد الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعملاق الذي يبلغ بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل مبادىء النقد الصحيحة التي سيستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحوله والتي يقول إنها خير من مناهج القدماء

شعراء اليمن

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء ربيعة وشعراء مضر . أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط . لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال . وله على ذلك دليل : تلك النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني والتي فرغنا منها ومما بناه عليها في نقد ذلك الكتاب .

وقد أراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لمحة أن يكر على ما للقدماء في شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من أشعار فيذهب بها أيضا ، فعرض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيفها . وعرض للهجرة الى الشمال فرد القارىء الى رأي له فيها قد سبق ونحن أيضا نرد القارىء الى نقد ذلك الرأي في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة . الا انه زاد هنا قولا جديداً زعم به ان الهجرة ان صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجعلهم مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا إلى مواطن العدنانية في الشمال . ولا ندري ماذا يهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كهذا . ثم لا ندرى كيف فات صاحب الكتاب أن تلك الهجرة لا تعكس للقدماء نظرية ولا رأيا ، فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين ، وتلك الهجرة انما كانت بعد أن نبت العدنانيون في مواطنهم أحقاباً طويلة . واذا كان لابد من توضيح الظاهر فالمنتسبون الى اليمن من ساكني الشمال اما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديما أو من سلالة المهاجرين حديثاً . فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ على اللغة العربية في الشمال من التطورات التى صيرتها الى العدنانية . وان كانوا من الآخرين فقد اتخذوا لغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطنا ،

وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو استعدان اذا صح أن نشتق للاستعراب نظيرا من العدنانية . وهذا كله بمعزل عن قول الفريقين بأصل اللغة وصلة مابين القحطانية والعدنانية

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من خصومات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وائل . فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات ضخمة » . وأما هو فانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من الاحاديث والاخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطمة أو المرجحة » ولا يزال ينتظر « من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الاثبات » ! وهذه عبارة تعرف لنا الأدلة التاريخية تعريفاً جديدا ، فحدها الفاصل انها ما يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن ان افراط الاستاذ في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو من أساتذته فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله الى التاريخ الذي هو من غير رجاله ، ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد دون مناهجه الى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور الاستاذ ان اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقاموا عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهبت عنهم مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فجعلتهم أقل خطأ من القدماء ؟ واذا كانت لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها فى حكم المعدوم ؟ الحق أن الاستاذ يضرب فى واد من الباطل وحده لا يرافقه فيه قديم ولا حديث

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . ان كان يريد المكتوب القديم فلديه من المكتوب القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وان كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فانه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتجه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، ويطلب الحفار ممن لم يكن بيده غير السيف

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات الى انكار ما قيل فيها زاعما ان العصبية هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلا لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة [1] هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قاد تميما فيه قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق ان ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقاص الحارثي . فاليوم لم يكن ليخفى والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلموا النبي وكلمهم وأرسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الاسلام [1] ، وأن نصارى نجران أوفدوا الى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة الى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم عليّ بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قال في ذلك اليوم قصيدته المشهورة « ألا لا تلوماني كفى اللوم مابيا » وأن يكون البراء الكندي ووعلة الجرمي قالا قصيدتيهما ينعيان على قومهما الهزيمة ، ويخبرك انك « لا تشك ـ وأنت تقرأ هذا الشعر ـ في أن

(١) ابن الاثير

الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وانما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية »! وله على ذلك أدلة: أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم « لن تحتاج الى شرح ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها »، وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلا كبيراً من مذحج، وأن قصيدتيهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى ان التكلف ليلمس فيهما لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢. وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وانما نريد ان نلفتك الآن الى ان تلك الاشعار على خلاف ما زعم، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها، بل فيها من المتانة وشدة الأسر والتصريف ما يجعل القارىء يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف، ثم هي بعد ذلك لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم. وتستطيع أن تحكم عليها أنت حين تقرأ للبراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب:

قتلتنا تميمُ يوما جديدا ... قتل عاد وذاك يوم الكُلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقا ... نحو قوم كأنهم أسد غاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا ... فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد، وسعد ... خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهدا في وثاق ... أرقب النجم ما أُسيغ شرابي

وحين تقرأ لوعلة الجرمي:

عذلتني نهد فقلت لنهد ... حين جاشت[1] على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء ... وتميم صقورها وبزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد ... يا لنهد! يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما ... كره الطعن والضراب سواها

(١) لفظها « جاشت » لا « جاشت »

ووعلة الجرمى هذا كان حامل لواء مذحج يومئذ وأول الفارين [1]

وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكُلاب الأول فألحقه بيوم الكُلاب الثاني زاعما أن الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضعفا وسقما. ولعله كذلك ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الايجاب. وقد ضرب مثلا على ذلك شعر «معديكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي حنش. وستري اذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع صادق العاطفة:

إن جنبي عن الفراش لنابي ... كتجافي الاسر فوق الظِراب [2]

من حديث نمى الي فما تر ... قأ عيني ولا أسيغ شرابي

مرة كالذعاف أكتمها النا ... س على حرِّ مَلَّة [3] كالشهاب

من شرحبيل اذ تعاوره الار ... ماح من بعد لذة وشباب

يا ابن أمي ولو شهدتك اذ تد ... عو تميما وأنت غير مجاب

لتركت الحسام تجرى ظباه ... من دماء الاعداء يوم الكُلاب

ثم طاعنت من ورائك حتى ... تبلغ الرحب أو تُبَزَّ ثيابي

احسنت وائل، وعادتها الاحسـ ... ـان، بالحنو يوم ضرب الرقاب

يوم فرت بنو تميم وولت ... خيلهم يتقين بالأذناب [4]

ونحن نرى - اذا كان لمثلنا ان يبدى في هذا رأيا - أن هذه الأبيات من الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في أبيات واضحة صادقة، وكان الأولى

(١) ابن الاثير

(٢) الحجارة الناتئة المحددة الأطراف

(٣) الملة التراب الحار والجمر

(٤) عن ابن الاثير الا البيت السادس فانه عن صاحب الكتاب

بصاحب الكتاب ان يستثنى مثل هذا الشعر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه

شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى ان حجج صاحب الكتاب تتساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهافت ولكنه أشد ما يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عليه بمضرية شعر الأنصار مع ماهو معروف من يمنيتهم . وهو لا ينكر أن للأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمنية » . ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث ومن معه بيمنيتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث؟ وهل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمنية الأنصار ؟ إنه لم يأته عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار: يمنية يدعونها ويقرهم عليها العرب كلهم. فاذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالآخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم ، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يحاجهم بما يقولون فيتوجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد ان يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما ان يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ماداموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز ، ومن سكن اليمامة ونجدا والدهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلج في انكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمصر وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص

لغة العصر الذي ينشأ فيه ؟ اذا لم يكن ينكر هذا فليس له ان ينكر من الوجهة اللغوية شعر اليمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية كشعر امرىء القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معديكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان . واذن فقد أقصده السهم وأصماه على مايظهر ، وليس يهم بعد ذلك أ كان آخر سهم في كنانة أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير

المبادىء العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر اليمنيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة الى رفض شعر اليمنيين فقط ولكن لانها حوت جميع المبادىء التي رجع اليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهلي اليمن أو ربيعة أو مضر . واذا رجعت الى تلك الأسباب وجدتها تنحصر في خمسة أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والعصبية ، ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكلفاً وضعفاً

اللغة

فأما اللغة فقد رأيت كيف توكأ عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمنى ، ومن حيث اللهجات في رفض الشعر العدناني ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يجشم نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين اللغة اليمنية واللغة العدنانية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ، ولا شيئاً من أوجه الخلاف في اللهجة بين القبائل العدنانية له في الشعر أثر يمكن

أن يُستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله ضروري لبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استبانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات اللغوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما نقدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من النتف الكثيرة التي يلقاها القارىء في كتب الأدب ، كالكامل والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاصي اليمن ، وقول صاحب الكامل [1] أن بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيئا وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي [2] ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام [3] عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد الى هذا ؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك النتف الكثيرة التي تدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت الى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلا من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولأدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباهتتهم لغوياً فيما صححوا من الشعر اذا كان المباهت لم يحط بما علموا من ذلك فضلاً عما لم يعلموا

---

(١) كامل أول ص٣٥٢
(٢) كامل ثاني ص ١٣٨
(٣) طبقات الشعراء ص ٧

العصبية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصبية منه للغة في نقد الشعر . فأما موقفه الذي وقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق نقده . وقد غيّر هنا ذلك الموقف ولكن الى الأسوأ. كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه الآن يراها سبباً للرفض. فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومضر: ما كان منه ثناء وما كان منه ذماً، في اليمن أو في مضر، وليس أسهل على صاحب الكتاب من أن يجعل الذم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق. ورفض بها أيضاً شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشعره في السموءل وكسرى وهوذة بن علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرىء القيس المتصل بحروبه وإن كان بعضه لا يمكن حمله على العصبية كقول امرىء القيس حين أوقع ببني كنانة يظنهم بني أسد :

ألا يا لهف هند اثر قوم هم كانوا الشفاء فلم يصابوا
وقاهم جدُّهم ببني أبيهم وبالأشقين ما كان العقاب

يعني ببني أبيهم كنانة ، فان أسداً وكنانة ابني خزيمة [١] . وهذا شعر لا يمكن حمله على ذلك المحمل غير المعقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نعني محمل اختراع بني كندة قصة امرىء القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر الذي يمكن حمله على ذلك المحمل بالتكلف البعيد كقول امرىء القيس يبكي على بني آكل المرار ـ وفيهم عماه مالك وعمرو ابنا الحرث ـ الذين أخذتهم تغلب فأتت بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضرب رقابهم بحفر الأميال في ديار بني مرين العباديين بين دير بني هند والكوفة [٢] :

---

(١) ابن الاثير
(٢) ابن الاثير

ملوك من بنى حجر بن عمرو يساقون العشية يقتلونا

فلو في يوم معركة أصيبوا ولكن في ديار بنى مرينا

ولم تغسل جماجمهم بغسل ولكن في الدماء مرملينا

تظل الطير عاكفة عليهم وتنتزع الحواجب والعيونا

مثل هـذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك المحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لا بني كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بنى كندة وحدهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثـل بنى أسد وكنانة وتغلب وبكر، وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يمالئوا كندة في الاسلام علي مااخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التى يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه علي كندة من اختراع قصة امرىء القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بنى أسد وبني كنانة الى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشعث أو يوجد الحجاج .

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدام متخيل لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطيء يأخذ صفة من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان العصبية كما بينا من قبل كانت عاملا فعالا من عوامل قول الشعر في الجاهلية سواء دفعت الشاعر نفسه الى القول أو دفعت غيره الى اجزال صلته أو اتخاذ يد أخرى عنده ليحمله بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان فقد أبطل كل الشعر المقول في الجاهلية . وليس هكذا يكون سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول : إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن

الخصائص التى تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الاسلامي ، حتى يستطاع القول أي شعر العصبيةقيل في الجاهلية وأيه قيل في الاسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُتَبين هذه الخصائص منها ، إن كان الى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطة العملية للوصول الى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي زيفه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي الى الكشف عن خصائص شعر العصبية ، ولعل هذه الخصائص تمتاز فيما بينها الى ماهو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الاسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالا صواباً أو قريباً من الصواب

معقولية صدور الكلام ممن نسب اليهم

وقد استدل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الاسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن ينم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومهما أو يثنيا على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكُلاب الثاني

وهذا نوع من الاستدلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشاعرين وأخلاقهما حتى يمكن أن يقال ان كان مثل هذا يصدر عنهما أو لا يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدّع لنفسه هذه المعرفة ولم يعلل رأيه بها وانما استبعد أن ينم شاعر عربي قومه ويبالغ ، وان يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على اطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه . وذم أمه التي ولدته وبالغ الحطيئة . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسى صاحب

الابيات المشهورة:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خشن عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
لكن قومي وان كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ومن اساءة أهل السوء احسانا
كأن ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس إنسانا
فليت لي بهم قوماً اذا ركبوا شدوا الاغارة فرساناً وركبانا

وقد اعتذر عبد الله بن الزبعري السهمي الى النبي صلوات الله عليه مما كان يقوله قبل الإسلام

إني لمعتذر اليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرني بها مخزوم[1]

والمسألة ليست مما يحتاج الى تدليل، فالشعراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق واحدة فنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل، ومنهم من ينصف قومه يمدحهم اذا أحسنوا ويذمهم اذا أساءوا، ومنهم من لا يتحرج أن يذم قومه اذا كان في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا

واذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نظن صاحب الكتاب ينكر صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فان في شعر اعشى همدان مستشهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم فيه الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط، قال[2]:

أبى الله الا أن يتمم نوره ويطفيء نار الفاسقين فتخمدا

(١) طبقات الشعراء: ابن الزبعرى
(٢) الاغاني جزء خامس اعشى همدان

ويَنزل ذلا بالعراق وأهله كما نقضوا العهد الوثيق المؤكدا
وما لبث الحجاج أن سل سيفه علينا فولى جمعنا وتبددا
وما زاحف الحجاج الا رأيته حساماً ملقّى للحروب معودا
فكيف رأيت الله فرق جمعهم وفرقهم عرض البلاد وشردا
بما نكثوا من بيعة بعد بيعة اذا ضمنوها اليوم خاسوا بها غدا
وما أحدثوا من بدعة وعظيمة من القول لم تصعد الى الله مصعدا
ولما دلفنا لابن يوسف ضلة وأبرق منا العارضان وارعدا
قطعنا اليه الخندقين وإنما قطعنا وأفضينا الى الموت مرصدا

وفيه يقول:

سيُغلب قوم غالبوا الله جهلة وان كايدوه كان أقوى وأكيدا
كذاك يضل الله من كان قلبه ضعيفاً ومن والى النفاق وألحدا
فقد تركوا الأموال والأهل خلفهم وبيضاً عليهن الجلابيب خُرّدا

على أن الأمر في شعر البراء ووعلة أيسر من هذا، فوعلة منهزم يلومه قومه فهو يعتذر لنفسه بيسالة خصمه ويذكّر قومه بأنهم هزموا مثله ويغلظ لهمْ حين أغلظوا له. والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان، فقومه تجمعوا للاغارة على تميم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه الأسر، وشعره الذي ذكر فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه بذمهم والنعي عليهم

فابكِي على الأُلى فارقوني دَرر من دموعها بانسكاب
كيف أبغي الحياة بعد رجال قتلوا كالاسود قتل[1] الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث ويزيد الفتيان وابن شهاب

بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً غير قايل، واذا كان قد مدح

(١) هكذا في الكتاب ولعلها «يوم الكلاب».

أعداءه أيضاً وجعلهم آسد من قومه وأبسل فما ذاك الا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لكذبه الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب الى المعقول وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان . فلو لم يكن البراء يريد الصدق بما قال لاضطره اليه حب الدفاع عن قومه ، ولو لم يضطره هذا لاضطره فن الشعر وربؤه بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفا وضعفا مبدأ رابعا استند اليه في رفض طائفة من الشعر . ولسنا ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يتناولهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتهما كمبدإ في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخليص شعر من لم يُعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأنى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو لا يصدق القدماء فيما نقلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما كان هناك ما يرجح رأيه على رأيهم إذ مهما يكن من عيوب القدماء فليس من بينها الجهل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم اليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومي الكلاب وشعر المتلمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرىء القيس عدا قصيدتيه « قفا نبك » و « ألا انعم صباحا » على انه عاد فزعم انه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفا نبك » أي انه يرفضها أيضا . وسكت

عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم انه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق : أي انه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرىء القيس . ولا ندري وقد وصل الى نقطة محدودة كهذه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق ورفيقه في نظمه كما أشبه كلامهما في موضوعه ؟ فان الشبه في الموضوع ليس بشيء وإنما العبرة بالنظم وتوفر الخصائص فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكنا . وإذن فينبغي ان يكون ممكنا الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أهو لذينك الشاعرين أم ليس لهما . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم به على يده . ولكن لا ، فإن أمثال هاته النقط المحدودة التى يفرح بها الباحثون في العادة لانها تمكنهم من اختبار آرائهم عمليا لا يفرح بها الاستاذ فيما يظهر . أو لعله يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه اولئك « الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنا »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه يلمس لمسا « كما يلمس في المنظومات العلمية » في مثل قول البراء الكندي من قصيدته في الكلاب الثاني

سرت في الأزد والمذاحج طرا   وبكيل وحاشد الأنياب
وبني كندة الملوك ولخم   وجذام وحمير الأرباب
ومراد وخثعم وزبيد   وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا   فلقينا البوار دون النهاب

ولسنا ندري لماذا يحرُم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربي ولا يحرم في الشعر اليوناني كشعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلف عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكان الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلا على بطلانه أم لم يكن فان مجرد التعداد والسرد ليس دليلا على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداده ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي فحول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت الى شعره [1] ، وكما ترى في قول مروان بن أبي حفصة :

إنَّ الغواني طالما قتَّلننا بعيونهنَّ ولا يَدِينَ قتيلا
من كل آنسة كأن حجالها ضُمِّنَّ أحور في الكناس كحيلا
أردين عروة والمرقِّش قبله كل أصيب، وما أطاق ، ذهولا
ولقد تركن أبا ذؤيب هائماً ولقد تَبَلْنَ كثيِّراً وجميلاَ
وتركن لابن أبي ربيعة منطقاً فيهن أصبح سائراً محمولا
إلا أكن ممن قتلن فانني ممن تركن فؤاده مخبولا

وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض التيمي [2] :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد
أو عبد شمس أو أصحاب اللوا الصِّيَدِ

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠.
(٢) الكامل جزء اول : ص ١٢٨

أو من بني نوفل أو رهط مُطّلب ... لله دَرك لم تهمم بتهديدي
أو في الذؤابة من قوم ذوي حسب ... لم تصبح اليوم نِكْساً ثاني الجيد
أو من بنى زُهْرَةَ الأخيار قد علموا ... أو من بنى جمح البيض المناجيد
أو في السرارة من تيم رضيت بهم ... أو من بنى خلف الخُضر الجلاعيد
يا آل تيم ألا تنهَوا سفيهكم ... قبـل القِذاف بقول كالجلاميد ؟
لولا الرسول فإني لستُ عاصيه ... حتى يغيّبنى في الرمس ملحودي
وصاحبُ الغار إني سوف أحفظه ... وطلحة بن عبيد الله ذي الجود
لقد رميتُ بهـا شنعاء فاضحة ... يظل منها صحيح القوم كالمودي

فلو كان شعر مروان وشعر حسان قيلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب أولهما لأنه نظم الغزلين ، ولرفضَ ثانيهما لأنه نَظَم قبائل قريش !

كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التى مدح بها النبي ﷺ وعدد فيها من المبادىء التى كان صلوات الله عليه يدعو اليها. وحجته في ذلك أنها الى نظم المتون أقرب منها الى الشعر الجيد . وقد تكون كذلك. ولكنها لا تكون من أجل هذا موضوعة على الأعشى لأنها لم تنظم لتكون متناً ولأن صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرناً لا كت معانيها فيها ألسنة الصغار والكبار ، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاه منها مايسترعيه الآن من كل شيء غير مألوف . والأعشى على أي حال كان كأهل عصره يجد لتلك المبادىء جدة من غير شك وكان يسلك الى مدح الرسول مدح ما يدعو الرسول اليه وكان فوق هذا وذاك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به الرسول الكريم ويدعو الى ما دعا اليه ، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن يقول الأعشى عندئذ :

نبي يرى ما لا ترون وذكره ... أغار لعمرى في البلاد وأنجدا

متى ماتناخي عند باب ابن هاشم تراحي وتلقي من فواضله يدا
له صدقات ما تغبُّ ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزوّدا
ندمت على أن لا تكون كمثله فترصد للأمر الذي كان أرصدا
فإياك والميتات لا تقربنها ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
ولا تقربنّ حرة كان سرُّها عليك حراماً. فانكحن أو تأبّدا
وسبح على حين العشيات والضحى ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة ولا تحسبن المال للمرء مخلدا

كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد الى النبي يمدحه يريد الاسلام كما قد مدح النبيّ حسان بن ثابت في قوله :

نبي أتانا بعد يأس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد

وكما قد قال عبد الله بن الزبعري يعتذر [١] :

يا رسول المليك إن لساني راتق ما فتقت اذ أنا بور
اذ أجاري الشيطان في سنن الغيّ ومن مال ميله مثبور
آمن اللحم والعظام بما قلت فنفسي الفدى وأنت النذير

وكما قد قال أيضاً : [١]

فاغفر فدى لك والداي كلاهما ذنبي فانك راحم مرحوم
وعليك من أثر المليك علامة نور أضاء وخاتم مختوم
مضت العداوة وانقضت أسبابها ودعت أواصر بيننا وحلوم

إذن فمبدأ التكلف هذا كالمبادىء الثلاثة الاولى لا خير ولا غناء فيه

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبعرى

السهولة واللين — شعر ربيعة

بقي المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة وليناً والذي رفض به شعر شعراء اليمن عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قميئة ومهلهل وجليلة وعبيد وعمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كموقفه من سابقه . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه ، ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جعله مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلا ليناً حين لم يكن ليعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلا فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلا ليناً كغزل الأعشى فكذلك ينبغي أن يكون

ومن العجب أن يرفض شعر مثل مهلهل وعمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف عن لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الاصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يربهم منه ما رابه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهلهل :

أليلتنا بذي حسم أنيري إذا أنت انقضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله(١) :

ليس مثلي يخبِّرُ القوم عن آبائهـــم قتّلوا وينسى القتــالا
لم أُرِم حومة الكتيبة حتى حُذِي الوَرْدُ من دماء نعالا

أو قوله (٢) :

بت ليـلي بالأنعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيـل من بني وائل يُنَسِّي قتيـلا
غنيت دارنا تهامة في الدهـــر وفيهـا بنو معد حـلولا
فتساقوا كأساً أُمِرَّت عليهم بينهم يقتل العزيز الذليـلا
فصبحنا بني تجيم بضرب يترك الهـام وقعه مفلولا
لم يُطيقوا أن ينزلوا ونزلنا وأخو الحرب مَنْ أطاق النزولا
قتلوا ربهم كليباً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلا
كذبوا والحرام والحل حتى يُسلب الخدرُ بيضَهَ المحجولا
ويموت الجنين في عاطف الرحـــم وتروى رماحنا والخيولا

أو قوله :

قتلوا كليباً ثم قالوا أربِعوا كذبوا ورب الحل والاحرام
حتى تبيد قبيلة وقبيـلة ويعض كل مثقف بالهام
وتقوم ربات الخدور حواسراً يمسحن عرض ذوائب الأيتام

فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله الا شاعر مقتدر أثارت المصيبة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من أن شعر مهلهل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه

---

(١) الكامل

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس

صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرون الا على مبتذل اللفظ وسوقيه » ولكنا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن يُنسب الى قائل غيره كائناً من كان

وقد ألحقَ صاحب الكتاب بمهلهل جليلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريفة المعجبة :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا   تعجلي باللوم حتى تسألي

لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد ... سهولة وليناً وابتذالا » منها ولأنه يقرأ « للخنساء وليلى الاخيلية شعراً فيه من قوة « المتن وشدة الأسر » ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية . ولكنا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساءه هناك، فشعر جليلة هذا من الشعر النادر الحي الذي يبتهج به قارئ الأدب كما يبتهج جامع العاديات بتحفة تصل الى يده ثم هو ليس بأسهل ولا ألين من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعينيَّ جودا ولا تجمدا   ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل   ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما   د ساد عشيرته أمردا
اذا القوم مدوا أياديهم   الى المجد مدَّ اليه يدا
فنال الذي فوق أيديهم   من المجد ثم مضى مصعدا

واذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع الى اختلاف المقام واختلاف شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أخاها وتلك أميرة مصابة تخاطب مثلها . قتل أخوها زوجها وأتهمتها أخت زوجها بالشماتة فهي تدفع عن نفسها ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا   تعجلي باللوم حتى تسألي

فاذا أنت تبينت الذى يوجب اللوم فلومي واعذلي
ان تكن أخت امريء ليمت على شفق منها عليه فافعلي
جل عندي فعل جساس فيا حسرتي عما انجلي أو تنجلي
فعــل جساس على وجدي به قاصم ظهري ومدن اجلى
يا قتيــلا قوض الدهر به سقف بيتيّ جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته وانثنى في هدم بيتي الأول

ولولا أن صاحب الكتاب كان ممتلئاً « بنظريته » متجهاً الى تطبيقها لا يتهج في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربى كثيراً أصدق منه أو أدل على قائله

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهلهل وجليلة فقد أخبره ابن سلام انه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لايعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر. فأقل ما يعرف ابن سلام لعبيد إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب الى عبيد بعد ذلك أصحيح هو أم غير صحيح أو أنه لايدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك، وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الاغانى عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع لم يذكرها ابن سلام . وروي صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب الأغانى ونقد منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقبح بعضاً . وقداقتصر صاحب

الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطلعها لأن فيها بيتاً يثبت « وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن » . وهذا نقد وجيه على ما يظهر ولكن للبيت لا للقصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق النبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن نبذ « شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة . . . وذلك أن فيه اسفافاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم » وضرب مثلا لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو:

يا ذا المخوّفنا بقتـ ... ـل أبيه إذلالا وحينا
أزعمت أنك قد قتلـ ... ـت سراتنا كذباً ومينا

وهي القصيدة التي قالها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه بنو أسد من الدية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن اذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه ان كان له في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتماسك وهو أكثرها :

يا ذا المخوفنا بقتـ ... ـل أبيه إذلالا وحينا
هلا على حجر بن أمّ قطام تبكي لا علينا
انا اذا عض الثقا ... ف برأس صعدتنا لوينا
نحمي حقيقتنا وبعـ ... ـض الناس يسقط بين بينا
هلا سألت جموع كنـ ... ـدة يوم ولوا أين أينا
أيام نضرب هامهم ... ببواتر حتى انحنينا
نحن الأولى فاجمع جمو ... عك ثم وجههم إلينا
واعلم بأن جيادنا ... آلين لا يقضين دينا
ولقد أبحنا ما حميـ ... ـت ولا مبيح لما حمينا

هـذا ولو قدرت عليـ ـك رماح قومى ما انتهينا
حتى تنوشك نوشة عاداتهن اذا انتوينا
كم من رئيس قد قتلـ ـناه وضيم قد أبينا
ولرب سـيد معشر ضخم الدسيعة قد رمينا
حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

فهذا شعر فيه كثير لا يغض من شاعر أن ينسب مثله اليه

وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المبادىء بعضها أو كلها في رفض ما رفض من الشعر المضري ، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الربعي أو اليمني، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهلهلا ضعيفاً . ورفض للحطيئة مدحاً وهجاء يراها متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع هاتين العلتين علة ثالثة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير بل هو يقول ان قارىء كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر المنتحل في غير مشقة ولا جهد » يشير الى شعر النابغة الذي « كثر فيه الانتحال كثرة فاحشة » واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي عمرو والأصمعي وابن سلام فصيبة هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك كبيرة

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادى أنه يأخذ بها ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول ـ أو بالاحرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر، إذ اللين والمتانة ، أو التكلف والعفو، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلا لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم يجنح الى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حلزة البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ

وقوة المتن وشدة الأسر » زاعماً في غير تردد « أنهما من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية » « وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً [1] » هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقارئ. ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لضعفه أو للينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب

شعر طرفة

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حلزة مسلكه إزاء طرفة . طرفة بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشعر الحرث شديد متين . وعمرو بن كلثوم شاعر تغلبي كمهلهل ، وشعره كشعر مهلهل سهل قوي أو سهل ضعيف مسف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يمتاز بالشدة وان الشعر التغلبي يمتاز باللين وإن الشعر الربعي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربيعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد « يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثنى منهم الا الحرث بن حلزة فلما جاء دور طرفة فضل صاحب الكتاب أن ينظر اليه من ناحية ربعيته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفة أشبه لمتانته وقوته « بشعر المضريين منه بشعر الربعيين » وتساءل

(١) ص ٢٤٣

« كيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوي متنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفة قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربعيين . وليس لهذا وذاك تفسير الا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب . يجعل المتانة هي الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفة لأنه لم يلن كشعر الربعيين ويرفض شعر الربعيين لأن فيه ليناً شديداً يعلله « بالتكلف والانتحال » ! (١)

وغرابة موقفه من طرفة لا تقف عند هذا . فطرفة كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعهر خليع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفة شعراً متهتكا ارتضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منتحلة أو مستعارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يمضي ذلك الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفة فغيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » ! بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو طرفة أم غيره ، بل لست أدري أجاهلي هو أم اسلامي » ! واذا كان لا يعنيه من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ واذا كان أمام شعر غير متكلف ولا مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجاهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث عن الشعر أفي الجاهلية قيل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب

(١) ص ٢٠٦ وغيرها

الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر التشدق على القدماء هناك

مقياسه المركب — شعر مضر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن يبتكر مقياساً لصحة الشعر قاس به شعر طائفة من المضريين . ذلك هو المقياس الذي ركبه كما يقول من الخصائص الفنية للفرد ، ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة

أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من انه قد فعل . وما كان ليستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فانها أيضاً لا يمكن تبينها الا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبينها الا امتحاناً لمقدار تأثر أفرادها بما كان بينهم من رابطة

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب: نعني أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والحطيئة والنابغة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بين راوٍ لأوس، وراوٍ لزهير راوية أوس . . . والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به واذا استوعب شعر شاعر حفظا بحيث صار بعد من رواته كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الاعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول اذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والحطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والحطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة الا اذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، والا فان تأثرهم باوس لا يكون الا بالواسطة

واسطة زهير، وهذا التأثر غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء. أما النابغة فان الصلة بينه وبين أوس غير واضحة، فان صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابغة لأوس، ولم نعثر نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما

فالحلقة التي اختارها والتي جعل قطبها أوسا إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكعب والحطيئة. ونقطة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي افتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس. ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشيء عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثرهم بما يحفظون. فلو أن الثلاثة رووا جميعا شعر أوس لبقي أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير. وهذا يرينا أنه لابد أولا من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص. فان لم يكن معروفا لهم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب اليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار

أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا. يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة اذا ظهرت خاصة مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلا على صحة الرابطة وصحة الأشعار ـ ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار. وهو استدراك يجتث ذلك المقياس في منبته، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كحماد أو خلف أو الأصمعي أو المفضل. بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية الى حد كبير، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لابد أن يكون قد حفظ لغير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته

فزهير مثلا لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن بد للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند اليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الرابطة بين أولئك الشعراء على خبر رواه القدماء في حين انه قد ملأ كتابه دعاء الى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولا شعر أوس ، واثبات شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقيس عليه

على أننا سنعرض عن هذه المآخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طفرة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب ان يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فاذا ما نظرنا الى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بخاصتين : شخصية ، وهي تثقيف الشعر وتنقيحه . وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف

أما تثقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعويل عليه في مقارنة كتلك لأنه ليس وقفاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر فحل من شعراء العربية على العموم وشعراء

الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على ابراز المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم ؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في اثبات صحة ما نسب الى أوس وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزعم له ذلك ، فقد قارن بين شعر له وشعر لامرىء القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرىء القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوسا أفصح وأوصف من امرىء القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشتركا فيه كما اشترك غيرهما من الشعراء . بل قد سبقه اليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرىء القيس مهلهل ومن اليه

وما نظننا في حاجة الى توضيح هذا ، فشعر امرىء القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « وليل كموج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالابيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفا منها ولم يذكر طرفا . ذكر قول امرىء القيس :

أصاح ترى برقا أريك وميضه ... كلمع اليدين في حبي مكلل
يضيء سناه أومصابيح راهب ... أمال السليط بالذبال المفتل
قعدت له وصحبتي بين ضارج ... وبين العذيب ، بعد ما متأملي
على قطن بالشيم ايمن صوبه ... وأيسره على الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة ... يكب على الاذقان دوح الكنهبل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على القنان من نفيانه ... فأنزل منه العصم في كل منزل
وتيماء لم يترك بها جذع نخلة ... ولا أطماً الا مشيدا بجندل
وألقى بصحراء الغبيط بعاعه ... نزول اليماني ذى العياب المحمل
كأن ثبيرا في عرانين وبله ... كبير اناس في بجاد مزمل
كأن ذرى رأس المجيمر غدوة ... من السيل والغثاء فلكة مغزل
كأن مكاكيّ الجواء غدية ... صبحن سلافا من رحيق مفلفل
كأن السباع فيه غرقى عشية ... بارجائه القصوى أنابيش عنصل

ولا شك ان أ كثر التشبيه المادى والتصوير المحسوس هو في هذه الابيات التى تركنا ، وأن ماذكر وما ترك لايمكن معه في مجموعه أن يقال ان التصوير الدقيق كان من خواص أوس لامن خواص امرىء القيس

وايس امرؤ القيس وحده هو الذى شرك أوسا في دقة التصوير وحسية التمثيل فانظر الى هذه الصورة الواضحة التى صورها الاعشى وان لم يعتمد فيها على المجاز :

وإذا تجيء كتيبة ملمومة ... يخشى الكماة الدارعون نزالها
كنت المقدم غير لابس جنة ... بالسيف تضرب معلماً أبطالها

وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنترة :

ولقد مررت بدار عبلة بعدما ... لعب الربيع بربعها المتوسم
جادت عليه كل عين ثرة ... فتركن كل قرارة كالدرهم
سحاً وتسكابا فكل عشية ... يجرى عليها الماء لم يتصرم
وخلا الذباب بها فليس ببارح ... غردا كفعل الشارب المترنم
هزجا يحك جناحه بجناحه ... قدح المكب على الزناد الأجذم

***

ولقد ذكرتك والرماح نواهل مني وبيض الهند تقطر من دمى
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسم

والأمر في هذا لايحتاج الى تطويل فأى شاعر فحل لم يعتمد على الحس في الوصف ولم يستعن في التصوير بالمجاز ؟ انك لاتكاد تجد في القديم أو في الحديث ، في الجاهلية أو في الاسلام ، شاعرا يمت الى الفحولة بسبب قد خلا شعره من الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس . يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض من غير شك ، لكن ذلك لايرجع الى تفاوت السنن ولكن الى تفاوت القدر . وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق ولا أول من برز فيه . وليس معقولا أن نكون مدينون لأوس بالتمثيل البارع في شعر زهير والنابغة والحطيئة إلا بقدر مانحن مدينين لأوس به في شعر عنترة ومهلهل وامرىء القيس . أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينين لأوس بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير . فان ذلك المذهب لم يكن اذ ذاك مذهب فرد ولكن تراث لغة . كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف بالسالكين المدى . وقد سلكه زهير والحطيئة والنابغة وأوس نفسه كما قد سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلهل وزهير بن جناب ، وكما لابد أن يكون سلكه قبل هؤلاء كثيرون



وبعد ، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بطائل أو يستند في النقد الى أصل سديد. وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر

الجاهلي المروى عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو يمسسهم بسوء كالمفضل الضبي وابن سلام . وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئا ضئيلا مما روى ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح . كذلك لم يتعرض بشيء من النقد للمفضليات ولا للاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة . ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية فتركها وشأنها ، لم يلفت الناس اليها حتى لايلفتهم الى عجزه عنها . ومهما يكن من ذلك فقد خيب الاستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه . لم يبصرهم بشيء ولم يقدم شيئا يمكن التعويل عليه . -ولعل أقل ما كان ينتظر من استاذ للأدب يتعرض لمثل هذا البحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيصه ، فان لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أولئك الآخذون بمناهج النقد الحديث

ومهما يكن من تقصير الاستاذ في ما كان منتظرا من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر ، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة ، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيص مارووا من الشعر . وأخرِ بشعر يجتمع لتمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الاحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته ـ أحرِبشعر كهذا الايضيع صحيحه . وأحرْ بشعر يصححه أمثال هؤلاء ألاينال منه شك في قديم أو حديث . وكل الذى نأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على مايظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وان رووا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك . ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح . على أن مالايدرك كله لا يفوّت كله ، فقد تركت لنا الايام في بطون الاسفار شيئا غير قليل من الاسباب التي بنوا

عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذلك التشتيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الائمة هو من اكبر ما يمكن أن تخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ماقالوا وتقدير ماعملوا وتدارك مافاتهم واستتمام ما انتقصت من جهودهم الايام

والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق ان نعرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بموقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربيعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق ان استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقفين متناقضين : موقفاً زاد فيه على القدماء قولا لم يقولوه وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من يمنية امرىء القيس . لكن امرأ القيس أسدىُّ النشأة وان كان يمنى النسب

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة الى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتزيد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ فى اليمن ثم فى ربيعة ثم فى مضر ولكنه بدأ فى مضر ثم فى أقرب القبائل اليها ربيعة ثم فى اليمن التى اختلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام .[1] والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رووا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول منهم ، ظهروا أولا فى ربيعة كمهلهل وطرفة ثم فى قيس كزهير والنابغة ثم فى تميم . فهم فى هذا يروون خبراً لا رأياً ،

(١) الكتاب المنقود ص ٢٠٦

والخبر إنما يهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعاً أن يكون غير مفهوم هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل الى نجد والعراق والجزيرة مع اليمنيين حين هاجروا اليها ، ثم الى الربعيين حين اختلط بهم اليمنيون في نجد والعراق والجزيرة ، ثم الى المضريين حين سرت اليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح. وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فانه عنده جدير بالتحقيق والتقدير (١)

فصاحب الكتاب في هذا قد نقض ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من تنقل الشعر المشار اليه آنفاً ، وموقفه من هجرة اليمانية الى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بانكارها وجود شعر يمان

رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه لخلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بمقاييس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها منتزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر

لقد أراد صاحب الكتاب مثلا أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء الا معنى القصص نفسه، وانتهى طبعاً الى ألاّ قصص في الشعر العربي بدلاً من أن ينتهي الى المعقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى الى هذا لا نفتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان ان شاء ولا تسع له

(١) الكتاب المنقود ص ٢٦٢ ــ ٢٦٣

مجال النظر في ذلك الخلاف أراجع هو الى الفروق بين الشعبين أم الى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم الى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندهما ، ولجاءنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدة . لكنه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً تُنافي بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه قصير . كأن القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر

والشعر العربي عنده لاقصص فيه لانه لا يحدّث عن الآلهة ولا يستوحي منهم . كأنه كان حتماً على العربي اذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهُبل . وإذ لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الاصنام ، أو لم يكن لهذه الاصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ! واذا صح هذا فلن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ما ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يعودوا في الوثنية يوماً ما

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لان ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائما نصيب . كأن الانسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالياذة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس وملتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرهما حكوا عن أنفسهم كما حكى عنترة وامرؤ القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى

أن الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها ، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا ندري كيف يمكن أن يخرُج القصص عن طبيعته لعارض كهذا . بل اذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على النثر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِكِنْز أراد بذلك المتكلم نفسه في كثير من المواطن

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضُرب مثلا له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي أخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتما في باب القصص

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلف لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والغنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلا من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوقع فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن الياذة هوميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدها طويلة تحوي الآلاف من الابيات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تعدو المائة ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الالياذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرهما ، والشعر العربي لا يتكلم ولا

يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لانه لا يحكى عن الآلهة . ووجد هوميروس لم يتكلم عن نفسه الا مستوحياً آلهة الشعر، وشعراء العرب يقصون ما وقع لانفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأن الشاعر يحدث فيه عن نفسه حين يحدث عن غيره . ولو كان صاحب الكتاب ـ أو من قلده صاحب الكتاب ـ مصيباً في هذا التعريف لما كان من الصواب تطبيقه على الشعر العربي لانه تعريف منتزع من شعر يوناني ، فأقصى ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان . واذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل ، لم يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم . واذا كان لابد أن نحكم على أدبما أفيه شعر قصصي أم لا وجب أن يجرد تعريف الشعر القصصي عن المخصصات العرضية التى تجعله وقفاً على أمة دون أمة . وسواء أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عنـد اليونان ومقلدة اليونان أم لم يصبه فانه قد جمد على ذلك التعريف الذي أصاب جموداً من شأنه أن يسد على الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحبَ الكتاب على ذلك التعريف

خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ما ذا في الكتاب المنقود من جديد يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء. اذا كان فيه جديد فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقي فيها كل ما تركت الأجيال السالفة من علماء اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي ترجو ألا يُخدع بما أحيطت به من زخرف القول أحد فيظنها تجديداً أو تحريراً للعقل من ربقة التقليد

ان التجديد عمل يشق الا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس من التجرد عن الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك عن شيئين : عن القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستمساك بالحق بعد أن يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أصعبهما أولهما . وما دامت وسائل تعرُّف الحق محدودة لدى الانسان فلا مناص له من أن يكون لديه في العلم ما ليس بيقيني قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يخرج بغير اليقيني عن دائرة الاحتمال الى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد اقترب من الحق بخطوات تتفاوت حسب مقدار الترجيح . وقد وجد الانسان فيما جرَّب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل للوصول الى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد الى اختباره وتمحيصه حتى نستبين بالخبرة ما هو أرجح منه ، وحتى يسلمنا الترقي في الترجيح الى اليقين . ذلك ما يوحي به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني واطراحه : أما التصغير من شأن الراجح بحجة أنه ليس بيقيني ، فذلك لا يكون إلا ممن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقاناً ، ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم ونما في ماضيه

فالقاعدة التي نريد أن نستسمح القارئ، فنؤكدها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم: لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستعيض عنه بخير منه من جنسه، واستوثق من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذاك

هذه القاعدة البسيطة هي التى تمكنّ العلم بها من تجديد تراثه وتنميته، وهي القاعدة التى ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه الا بقدر ما يجدده وينميه. ولا تنس أن قد كان للشرق ماض باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هو لنا تراث ينبغي تجديده، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتطاول العهد، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه، وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين، وتجديد هذا يكون باستمهاله وارتقاب الفرص في تمحيصه والترقي به شيئاً فشيئاً الى مرتبة اليقين. ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العلماء من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير

إن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي. يبنى العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه. فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء. فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم. بل الحضور والمضى، والحدوث والقدم، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق – أو الباطل – لعين الانسان، وما هي من لون الحق في شيء، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان. وإلا فالحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ نقط سطح الكرة. غير أن حياة الفرد أقصر، وحقائق الكون أعظم وأكثر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءا متضائلا،

كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير. وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة الى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد الى ما لا نهاية من غير ان يستنفد الحقائق أو يشرف على أقصاها . ومهما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فان شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل ـ عقل الفرد وعقل الجنس ـ تجرداً تاماً عن التذبذب . فإن الذي يمحق الأعمار أعمارَ الأفراد والشعوب ، هو التذبذب بين غايتين ، قرُب المدى بينهما أم بَعُد . فلو ظل البندول يضرب الى سرمد الدهر ماقطع أ كثر من ذلك القوس المحدود . ولو ظل الانسان تتعارض جهوده وتتلاغى أعماله ، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس ، ويبرم غدا من غير دليل ما نقض اليوم ، لظل كالبندول ، يتحرك ولا يتقدم . وليس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزينون له هـذا التذبذب باسم التقدم ، وهـذا التعطيل باسم التجديد



فهرست الكتاب

صفحة

صفحة

صفحة

﴿غلطات مطبعية وصوابها﴾

صفحة	سطر	خطا	صواب
٨	الاخير	من المستشرقين	من المشرقيين
٣٧	١١	تمل درجة الشرف الاصلية منها	نيل درجة الشرف في الاصلية منهما
٣٧	١٢	الدرحه العالية	الدرجة العلذية
٧٦	١٣	يخطئه	يخطئه
٧٧	١	اطلاقهما	واطلاقهما
٨٣	٢	انه كذلك لا يمكن	انه لا يمكن
١٠٦	٤	يُعمل	يَعمل
١١٦	٢	لا أرى	لا رأى
١١٨	٢ هامش	قبلها بقرنين	قبلها بقرون
١١٩	١٠	بينهما	بينها
١٥٠	٣	اخترت	اجترأت
٢٢٣	٢ من اسفل	بن المطيم	بن الخطيم
٢٢٧	٧	ولكنه يجد صعوبة	ولكنه لا يجد صعوبة
٢٤٩	٤	ويوم الفجار الآخر	وأيام الفجار الآخر
٢٥٢	٩	شعب جبلة	جبلة
»	١٣	[illegible]	والتكبر من قدوة أولئك
٢٨٧	١٣	ابنى خزيمة	ابنا خزيمة
٣٠٠	٣	تنجلي	ينجلي
٣٠٥	١٤	بعد	يُمَد
٣١٠	٩و١٠	مدينون ، مدينين	مدينين ، مدينون
٣١٢	١	التشتيت ، معظمة	التشتيت ، منظمة

